ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Издание Сретенского монастыря

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ



Жан-Клод Ларше — известный православный французский богослов, доктор философии, доктор богословия, автор более 20 книг, переведенных на многие иностранные языки, более 60 статей и около 200 рецензий для различных периодических изданий на французском, английском и немецком языках. Ларше считается одним из лучших знатоков преп. Максима Исповедника на Западе.

Жан-Клод Ларше родился в 1949 году в городке Бадонвилль на северо-востоке Франции в католической семье. В возрасте 23 лет стал православным христианином.

В настоящее время — иподиакон в юрисдикции Сербской Православной Церкви.

По благословению
Святейшего Патриарха
Московского и всея Руси
Алексия

К 10-летию возрождения
московского
ставропигиального
Сретенского монастыря
1994–2004

JEAN-CLAUDE
LARCHET

Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident

Les Éditions du Cerf
Paris, 1998

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом

перевод с французского
ОЛЕСИ НИКОЛАЕВОЙ



Издание Сретенского монастыря
Москва, 2004

УДК 271.2-36+929Максим Исповедник
ББК 86.372
Л25

Научный редактор и автор вступительной статьи:
профессор Московской духовной академии,
доктор церковной истории
Алексей Сидоров

Научный консультант:
преподаватель Сретенской духовной семинарии,
доктор философии, кандидат богословия
Сергей Говорун

Ларше Ж.-К.
Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой; Вступ. ст. А. Сидорова. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. — 272 с. — (Православное богословие).

Книга известного православного богослова Жан-Клода Ларше, одного из лучших знатоков наследия преподобного Максима Исповедника, посвящена ключевым пунктам разногласий между христианскими Востоком и Западом. Это вопрос о *Филиокве*, вопрос о первородном грехе и проблема примата Римского папы. Позиция преподобного Максима Исповедника, точнейшим образом раскрытая французским исследователем, помогает понять суть многовековых споров по этим вопросам и уяснить православную точку зрения в полноте историко-богословского контекста.

ISBN 5-7533-0333-1

СОДЕРЖАНИЕ

АЛЕКСЕЙ СИДОРОВ

Вступительная статья

В великом сонме святых отцов преподобный Максим Исповедник занимает одно из самых почетных мест. Истинный подвижник, выдающийся богослов, вдохновленный Святым Духом тайнозритель и тончайший любомудр, он, в один из труднейших периодов истории Церкви, когда ересь монофелитства, казалось, готова была уничтожить Православие, мужественно встал, вместе с немногими соратниками, на защиту правой веры, стяжав мученический венец[1]. Многочисленные творения преподобного вошли в обильнейшую сокровищницу святоотеческого Предания, хотя, конечно, можно констатировать, что преимущественным вниманием последующих православных читателей пользовались его духовно-нравственные и аскетические сочинения. Яркий пример тому — знаменитый сборник лучших плодов святоотеческой духовности «Добротолюбие», в который включено наиболее известное произведение преп. Максима — «Главы о любви».

Впрочем, следует заметить, что, хотя преп. Максим как духовный писатель и богослов всегда жил в церковном

1. Подробно о преп. Максиме см. нашу вступительную статью: Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 7–74. В новом переиздании этих переводов, которое в настоящее время выходит в свет, упомянутая вступительная статья коренным образом переработана и расширена.

Предании, подлинное «открытие» его творчества произошло лишь в XX столетии. И первопроходцами здесь были русские православные ученые. Уже в конце XIX в. появляется достаточно серьезная для своего времени монография Ивана Орлова, посвященная христологии преп. Максима[2]. Позднее изучением наследия преп. Максима занялся молодой и одаренный киевский патролог С. Л. Епифанович. Написав о преп. Максиме сначала кандидатскую диссертацию, он затем продолжил свою работу и завершил магистерскую диссертацию, представлявшую из себя монументальный труд. К сожалению, этот труд, уже набранный, так и не увидел свет в связи с Первой мировой войной и начавшейся революцией[3]. Молодому ученому, который вскоре умер, не дожив до 32 лет, удалось издать две небольшие части своего труда: блестящее патрологическое эссе «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» (вышло в свет в 1915 г.)[4] и текстологическое исследование, содержащее публикацию ряда неизвестных ранее «Житий» и творений преп. Максима (или приписываемых ему сочинений)[5]. Сергеем Леонтьевичем Епифановичем был начат и перевод одного из главных творений преподобного отца — «Вопросоответов к Фалассию», который перед самой революцией начал выходить в «Богословском вестнике», но так и не был закончен. Вообще в России планировалось, судя по всему, издать полный перевод

2. Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Спб., 1888.

3. В настоящее время, насколько нам известно, найдена кандидатская диссертация С. Л. Епифановича, которая готовится к публикации.

4. Это эссе было дважды переиздано (в 1996 и 2003 гг.) в издательстве «Мартис» с нашим предисловием: «С. Л. Епифанович и его книга о преп. Максиме Исповеднике».

5. Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917.

всех творений преп. Максима, и за это дело взялся совместно с С. Л. Епифановичем профессор Московской духовной академии М. Д. Муретов, трудами которого увидели свет житийные материалы, относящиеся к преп. Максиму Исповеднику[6]. Однако и это начинание опять было прервано трагическими событиями русской катастрофы.

Несколько позднее преп. Максим был «открыт» на Западе. В подобном открытии решающую роль сыграла книга известного католического богослова и патролога Х. Урса фон Бальтазара «Вселенская Литургия», впервые изданная в 1941 г., а затем в переработанном и дополненном виде — в 1961 г.[7] Написанная ярко и талантливо, она, хотя и в препарированном для современного западного читателя виде, представила все величие и мощь преподобного отца как одного из величайших христианских мыслителей[8]. В значительной степени благодаря этой книге преп. Максим начиная с середины XX века становится одним из наиболее изучаемых

6. Творения святаго отца нашего Максима Исповедника, ч. I. Житие преподобнаго Максима Исповедника и служба ему. Перевод, издание и примечания проф. М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915. К вящему сожалению, этот труд, хотя и содержит много ценного, некорректен, с нашей точки зрения, по методу и принципу своего издания. Здесь делается попытка издать перевод некоего *сводного* «Жития» преподобного, которого в реальности не было, ибо существовало несколько отдельных редакций «Жития», а также чрезвычайно важные документы, относящиеся к последним годам жизни Исповедника («Диспут в Визии» и др.). Критическое издание этих документов недавно увидело свет: Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. Ed. P. Allen et B. Neil // Corpus Christianorum. Series Graeca, v.39. Turnhout – Leuven, 1999. Здесь же, в Бельгии, планируется выпустить в свет и критическое издание «Житий» преп. Максима. После их выхода в свет можно начать работу по изданию переводов житийных материалов о преп. Максиме, то есть продолжить уже на новом уровне труд, начатый М. Д. Муретовым.

7. Русский перевод значительной ее части печатался в ряде выпусков журнала «Альфа и Омега».

8. См. на сей счет наше предисловие: Преподобный Максим Исповедник и его эпоха в изображении Х. Урса фон Бальтазара // Альфа и Омега, № 3 (14), 1997, с. 98–105.

отцов Церкви среди западных исследователей: стало выходить (все в той же бельгийской серии Corpus Christianorum) отдельными томами критическое издание его творений, а количество книг и статей, посвященных различным аспектам его творчества и миросозерцания, нарастает с каждым годом[9]. Причем в изучении наследия преподобного отца принимают участие как православные, так и католические и протестантские ученые. Одной из главных причин такого «межконфессионального интереса» к личности, творениям и богословию преп. Максима является, по мнению одного исследователя, то, что он был «единственным человеком, сумевшим соединить и сочетать в себе Восток и Запад, однако, не смешивая их»[10]. Среди православных исследователей творчества преп. Максима Исповедника особое и выдающееся место занимает Жан-Клод Ларше.

Родившись в 1949 г. в городке Бадонвилль на северо-востоке Франции в католической семье, он получил прекрасное образование и уже в молодости занялся изучением святоотеческого наследия, особое внимание уделяя греческим отцам Церкви. Именно знакомство с творениями святых отцов, а также общение с известным русским старцем архимандритом Сергием (Шевичем), который жил в Париже и был духовным отцом таких людей, как богослов Владимир Лосский, иконописец инок Григорий (Круг), побудило Ларше принять в 1972 году Православие. После этого он, продолжая изучать творения святых отцов, неодно-

9. Общий обзор основных тенденций в западных исследованиях о преп. Максиме см. в кн.: Nicols A. Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship. Edinburgh, 1993.

10. См.: Kattan A. E. Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor. Leiden – Boston, 2003. S. XI (“ein einziger Mensch konnte Orient und Okzident in sich zusammenbringen und zu *vereinen* vermöchten, ohne sie zu *vermischen*”).

кратно посещал Сербию, где некоторое время находился у преп. Иустина Поповича в монастыре Челие. Также молодой ученый много раз предпринимал поездки в Грецию, общаясь на Святой Горе с учениками и сподвижниками знаменитого старца Никифора Исихаста. После упокоения своего духовника, отца Сергия, Жан-Клод Ларше присоединился к Сербской Православной Церкви, два прихода которой находятся в Мозеле. Там он живет и сейчас с женой и сыном, преподавая философию в университете. В 2001 году епископ Западно-Европейский Лука (Ковачевич) совершил его хиротонию во чтеца, а в следующем году — в иподиакона. В настоящее время Ж.-К. Ларше часто помогает владыке Луке в сербском приходе св. Саввы в Париже и в других местах обширной епархии, охватывающей Францию, Испанию и Бенилюкс. Таков жизненный путь этого одного из крупнейших современных православных богословов и патрологов. Этот путь наглядно являет, что Истина Православия свободно открывается для тех, кто искренне и с чистым сердцем взыскует ее[11].

Как богослов Жан-Клод Ларше известен прежде всего рядом своих трудов, посвященных различным проблемам нравственно-аскетического богословия: «Исцеление духовных болезней», «Богословие болезни», «Исцеление умственных болезней. Опыт христианского Востока первых веков», «Сие есть Тело Мое. Христианское понимание тела согласно отцам Церкви», «К вопросу об этике рождения. Элементы святоотеческой антропологии», «Бог не желает страдания людей», «Жизнь после смерти согласно православному Преданию» и «Христианин пред лицом болезни,

11. Можно предполагать, что аналогичный путь обращения из католичества в Православие до Ж.-К.Ларше прошел покойный архиепископ Алексий (Ван дер Менсбрюгге). См. о нем статью А. С. Буевского: Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 661-663.

страдания и смерти»[12]. Как патролог (впрочем, *патролога* в данном случае невозможно отделить от *богослова*) Ларше делает экскурсы в творчество многих отцов Церкви: преп. Иоанна Лествичника, аввы Дорофея, преп. Симеона Нового Богослова, преп. Макария Египетского и других; его внимание привлекает также и духовное наследие современного старца преподобного Силуана Афонского. Но излюбленным автором среди славных отцов становится для Ларше преп. Максим Исповедник.

Первым и самым фундаментальным трудом французского ученого, посвященным творчеству преп. Максима, является его докторская диссертация (на соискание доктора богословия, ибо Ж.-К. Ларше защитил еще и докторскую диссертацию по философии — «Исцеление духовных болезней»): «Обожение человека согласно святому Максиму Исповеднику»[13]. В данном фундаментальном труде (746 стр.) учение об обожении преп. Максима детально анализируется в многоразличных аспектах: здесь разбираются антропологические, христологические, пневматологические, экклесиологические, аскетические и другие основы этого учения. В результате автор приходит к выводу, что во всем святоотеческом богословии именно у преп. Максима названное учение достигает своего апогея — даже свят. Григорий Палама не

12. Мы называем только важнейшие труды Ж.-К. Ларше, отнюдь не претендуя на то, чтобы давать полную библиографию. См.: Larchet J.-C. Thérapeutique des maladies spirituelles. Paris – Suresnes, 1991 (книга выдержала 4 издания); idem. Théologie de la maladie. Paris, 1991 (три издания); idem. Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles. Paris, 1992; idem. Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Eglise. Genève, 1996; idem. Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique. Paris, 1998; idem. La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe. Paris, 2001; idem. Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort. Paris, 2002.
13. Larchet J.-C. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996.

придавал ему столь серьезного значения и не подвергал столь всестороннему рассмотрению[14]. Второй книгой Ларше была монография, перевод которой на русский язык ныне предлагается читателям и о которой речь пойдет чуть ниже. Третьей же книгой, вышедшей совсем недавно, является сжатое, но чрезвычайно содержательное, обобщающее исследование о преп. Максиме[15]. Композиция его выдержана в классической схеме: первая часть посвящена жизни преподобного отца, вторая — его творениям, а третья — основным моментам его богословия. Эту книгу можно назвать итоговой, ибо здесь автор суммирует как результаты собственных исследований о преп. Максиме, так и результаты всего многоликого и многолетнего труда прочих ученых, изучавших его творчество.

Кроме этих трех книг, Жан-Клодом Ларше написаны и весьма компетентные предисловия к французским переводам основных творений преподобного: «Вопросоответам к Фалассию»[16], «Амбигвам»[17], «Вопросам и недоумениям»[18], «Богословским и полемическим творениям»[19] и «Посланиям»[20]. Каждое из этих предисловий представляет не большую, но мастерски написанную монографию, вводя читателя в многомерный мир богословия преп. Максима.

14. Ibid., p. 677.
15. Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur (580–662). Paris, 2003.
16. Saint Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Suresnes, 1992. P. 7-44.
17. Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Introduction par J.-C. Larchet. Avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Commentaires par le Père Dumitru Staniloae. Paris – Suresnes, 1994. P. 9-84.
18. Saint Maxime le Confesseur. Questions et difficultés (Quaestiones et dubia). Introduction par J.-C. Larchet. Traduction par E. Ponsoye. Paris, 1999. P. 7-26.
19. Saint Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques. Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1998. P. 7-108.
20. Saint Maxime le Confesseur. Lettres. Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1998. P. 7-62.

Что касается предлагаемой русскому читателю книги французского православного ученого «Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом»[21], то здесь затрагивается несколько весьма сложных и, можно сказать, деликатных проблем творчества преп. Максима. Сама тема, обозначенная в заглавии книги, не является совершенно новой; уже упоминаемый Х. Урс фон Бальтазар констатирует: «Силовое поле Восток — Запад внутриположно мышлению Исповедника. Его по праву называют человеком, будоражащим Восток и Запад». Тут же католический богослов замечает, что в жизни и трудах преп. Максима обнаруживается главное: новое обретение «не подвергшейся изменению целостной традиции христианского Востока; но у него была все более определявшаяся тенденция — принести эти вновь обретенные богатства в Рим, обратить их на пользу Рима. Причем его Рим, как обнаружилось в конце, — это не преходящий оплот политической свободы, но покоящийся на внутренних евангельских основаниях оплот Православия»[22]. Если первая констатация Бальтазара не вызывает особых сомнений, то второе замечание, при относительной верности его, является сильным искажением внутренней интенции миросозерцания преп. Максима, для которого такой «римоцентризм» с его явными «папистскими» ассоциациями был глубоко чужд. Кроме того, намечая два противоположных полюса, то есть «Восток» и «Запад», мы должны учитывать, как это точно подмечает английский православный патролог священник Э. Лаут, два существенных момента. Первый: в VII в., когда жил преп. Максим, «Запад» и «Восток» уже не были «частями единой неразделенной

21. Французское издание: Larchet J.-C. Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998.

22. Урс фон Бальтазар X. Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. № 3 (14). 1997. С. 122.

Церкви», ибо в этот век трудно обнаружить подобное единство; не случайно VI Вселенский Собор подверг анафеме как нескольких Константинопольских патриархов, так и Александрийского патриарха Кира и Римского папу Гонория. Второй момент: сами понятия «Восток» и «Запад» в эпоху преп. Максима представляются достаточно расплывчатыми. Вряд ли Рим того времени можно отождествлять с «Западом», ибо, к примеру, вполне «западная» Церковь в Северной Африке была тогда достаточно независима от Рима. Трудно определить и понятие «Восток», ибо такие ареалы христианского мира, как Константинополь, Сирия, Палестина и Египет, часто существовали, в силу определенных политических, этнических и религиозных причин, как некие «монады», иногда находившиеся лишь во «внешнем сцеплении» друг с другом[23]. Учитывая данные моменты, можно сказать, что на некоторое время в VII в. наметилось противостояние восточной (олицетворяемой преимущественно Константинополем) и западной (Рим, Северная Африка) частей христианской ойкумены, которое было достаточно условным, ибо при жизни свят. Софрония Иерусалимского существовали совершенно иные векторы церковной жизни: Константинополь в союзе с Римом (патриарх Сергий и папа Гонорий) противостоял Иерусалиму; во время VI Вселенского Собора и после него Константинополь опять соединился с Римом, но уже на почве Православия, а не монофелитства. Преп. Максим, который волей обстоятельств вынужден был провести значительную часть своей жизни в Северной Африке и Риме, действительно, не чувствовал никакой оппозиции «Востока» и «Запада», ибо для него всегда существовали только два взаимопротивоположных

23. См.: Louth A. St. Maximus the Confessor between East and West // Studia Patristica, v. XXXII, 1997, p. 334-335.

полюса: Православие и ересь. И заслуга Ж.-К. Ларше состоит в том, что в рассматриваемой книге он это убедительно показал.

Весьма важным представляется нам вывод автора в первой части (где рассматривается зарождение споров об исхождении Святого Духа), что преп. Максим рассеивает нарождающееся недоразумение и вырабатывает точные критерии подлинно православного подхода к этой серьезнейшей догматической проблеме. Вторая часть книги, посвященная вопросу первородного греха, также, по нашему мнению, достаточно четко обозначает суть подхода к нему преподобного отца. Ж.-К. Ларше совершенно верно констатирует, что при внешнем сходстве данного подхода со столь пререкаемым учением блаж. Августина между двумя богословами наблюдаются принципиальные различия.

Единственное замечание, которое хотелось бы сделать относительно этой части, состоит в том, что нам кажется явно неадекватным обозначать взгляд преп. Максима на падшее человечество как «пессимистический». Понятие «пессимизм», как и определение «пессимистический», совершенно неприменимы к православному миросозерцанию и мироощущению, ибо Православие как целостное мировоззрение глубоко оптимистично. Взгляд преп. Максима, а также и всех отцов Церкви на падшее состояние человечества, естественно, был *скорбным*, но эта «скорбность» являлась лишь частью всецелой «радостности», которой и пронизано Православие как религия веры, любви и надежды. Ведь Господом сказано: *В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир* (Ин. 16, 33)) *и вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет* (Ин. 16, 20).

Наконец, и в третьей части своей книги, касающейся вопроса о примате Римского папы, французский автор ясно обозначает, что весь контекст миросозерцания преп. Максима был абсолютно чужероден этой позд-

нейшей католической концепции. Здесь, конечно, наиболее затруднительным представляется факт «апологии папы Гонория» (вполне справедливо осужденного впоследствии VI Вселенским Собором), которая прослеживается в некоторых творениях преп. Максима. И вновь нельзя не согласиться с Ж.-К. Ларше, показавшим, что данный факт объясняется той конкретно-исторической ситуацией, в которой оказался преп. Максим, и потому он нисколько не определял сути экклесиологии преподобного.

Таким образом, выводы автора книги по существу рассматриваемых в ней аспектов богословия преп. Максима представляются нам вполне убедительными и аргументированными. Хотелось бы сделать два небольших замечания. Первое: в «Предисловии» Ж.-К. Ларше считает вполне актуальным ныне призыв отца Георгия Флоровского к «экуменизму во времени» и к тому, чтобы на пути к цели в межцерковном диалоге «вернуться к ситуации, которая существовала в первом тысячелетии». Как нам кажется, реальность и итоги экуменического движения столь печальны, что сам термин «экуменизм», с православной точки зрения, стал безнадежно одиозным, а поэтому иллюзии, питаемые отцом Георгием и другими православными участниками в начале экуменического движения, полностью и навсегда рассеялись. И вообще, вряд ли возможно возвращение к Церкви первого тысячелетия. Протестанты, как известно, пытались вернуться к первохристианской Церкви, и результаты такого «возвращения» вряд ли требуют каких-либо комментариев.

Второе замечание носит частный характер: в примечании 6 к главе II автор делает упрек отцу Иоанну Мейендорфу и отцу Борису Бобринскому в склонности к пелагианству и признании «маргинальных» точек зрения Феодора Мопсуестийского и блаж. Феодорита Кирского за нормативные с позиции православной

«акривии». Здесь, как кажется, следует различать точки зрения Феодора Мопсуестийского и блаж. Феодорита, хотя этот конкретный вопрос требует дополнительного исследования[24]. Были ли эти точки зрения созвучны воззрениям свят. Кирилла Александрийского, согласуясь с общей святоотеческой традицией, или же они стояли «на обочине» этой традиции, — также предмет особого серьезного обсуждения[25]. Но в любом случае, позиция покойного отца Иоанна Мейендорфа, отраженная в его книге «Византийское богословие»[26], далеко отстоит от пелагианства, перспектива видения которого разворачивается в совсем иной «системе координат». Пелагианство (не только сам Пелагий, но и его ученики, особенно Юлиан из Экланума) возникло как реакция на августиновское учение о первородном грехе, и чрезмерный акцент на свободе человеческой воли и рассмотрение Божией благодати в качестве чего-то внешнего человеку был ответом на

24. Сам Ж.-К. Ларше признает, что учение блаж. Феодорита «более богато оттенками, чем взгляд Феодора Мопсуестийского».

25. В частности, то место «Толкования на Послание к Римлянам» блаж. Феодорита, к которому отсылает Ж.-К. Ларше, не вызывает у нас никаких возражений и недоумений. Здесь говорится, что Адам уже после преступления заповеди, когда он подпал смертному приговору, «в таком состоянии родил Каина, Сифа и других. И потому все, как происшедшие от осужденного на смерть, имели естество смертное. А такому естеству нужно многое: и пища, и питие, и одеяние, и жилище, и разные искусства. Потребность же всего этого раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех. Посему божественный Апостол говорит, что когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, то и другое простерлось на весь род. Ибо *во вся человеки вниде смерть*, потому что все согрешили. Ибо не за прародительский, но за свой собственный грех приемлет на себя каждый определение смерти». Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. М., 2003. С. 129. Смысл здесь довольно прозрачен: каждый человек приемлет такое определение смерти, поскольку обладает смертной природой, а потому он не может быть безгрешным, хотя может и должен стремиться избегать греха. Вряд ли такая точка зрения является *«маргинальной» в святоотеческом* богословии.

26. См. русский перевод: Протоиерей Иоанн Мейендорф. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 206-211. Правда, этот перевод очень неуклюж и местами некорректен.

столь же однобокое решение проблемы взаимоотношения благодати и свободы воли у блаж. Августина[27]. На сей счет отец Иоанн совершенно справедливо говорит: «В византийском мире, где мысль Августина практически не имела никакого влияния, значение Адамова греха и его последствий для человеческого рода было понято совершенно по-другому, чем на Западе»[28]. И своей задачей отец Иоанн ставил именно осмысление сути православного взгляда на первородный грех, который был выработан в раннехристианском и византийском богословии и который в принципиальных моментах своих до сих пор остается неизменным. Покойный протопресвитер мог ошибиться в деталях такого осмысления, но в целом он верно уловил основные параметры этого аспекта православного вероучения. Поэтому даже косвенный намек на его близость к пелагианству («он использует определенные пелагианские аргументы») кажется нам некорректным.

Впрочем, эти замечания, естественно, не умаляют достоинств предлагаемой русскому читателю книги Ж.-К. Ларше. Выражаем надежду на то, что и прочие работы талантливого православного богослова и ученого будут в скором времени переведены на русский язык.

27. Краткую сводку основных положений пелагианства см. в кн.: Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 357-361.
28. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Указ. соч. С. 206.

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом

ПРЕДИСЛОВИЕ

Три исследования, представленные здесь, значительно отличаются друг от друга, но имеют нечто общее: в них рассматриваются аспекты, которые в области богословия, в духовной жизни и экклезиологии явились источником разногласий, а потом — раскола и разрыва отношений между христианскими Востоком и Западом, и до сегодняшнего дня в той или иной степени служат препятствием к объединению Церквей.

Вопрос о Filioque всегда вызывал горячие споры, в особенности начиная с IX века, но и в VII веке он уже являлся предметом обсуждения. Подавляющее большинство представителей Православия считает, что догмат об исхождении Святого Духа остается сегодня главным моментом разногласия между западным и восточным христианством.

Вопрос о первородном грехе может показаться второстепенным, но и он в начале пелагианских споров был предметом жарких дискуссий, которые в V веке достигли своей высшей точки и не прекращались в большей или меньшей степени в последующие века, вплоть до наших дней. Этот вопрос сопряжен с другими важными проблемами, которые касаются отношений природы и благодати, роли человеческой воли в духовной жизни, да и вообще человеческой свободы и ответственности, а также самой природы спасения.

Примат Римского папы также был предметом споров, начиная с первых веков, но только в начале VIII—IX веков он стал главным свидетельством двух различных экклезиологий, причиной разрыва отношений между Востоком и Западом и, можно сказать, самым очевидным мотивом схизмы XI века. Он и сегодня считается одним из основных препятствий на пути к объединению Церквей.

Дискуссии по этим трем проблемам, в которых участвовал преподобный Максим Исповедник (580—662), и положения, которые были им выработаны, могут явиться серьезной поддержкой в межцерковном диалоге. Стороны, ведущие такой диалог, в общем осознают это, поскольку имя Максима Исповедника и ссылки на его труды регулярно приводятся в подобных спорах, а также встречались уже и в диспутах IX века в связи с так называемым «Фотиевым» делом или в XV веке во время унионального Флорентийского Собора. Это говорит о том, что мнение преподобного Максима Исповедника по этим проблемам является таким свидетельством, которое невозможно обойти.

Помимо того, что преподобный Максим — один из самых великих византийских богословов, чьи суждения замечательно глубоки и точны, он обладает среди греческих отцов такими особенностями, которые придают изучению его позиций сугубую ценность в связи с «обсуждаемыми вопросами».

Преподобный Максим, родившись и сформировавшись на Востоке, вынужден был после переезда в окрестности Константинополя удалиться в изгнание (несмотря на то что тогда ему было уже около пятидесяти лет), в район Карфагена, где он, по всей видимости, мог непосредственно познакомиться с традицией мысли, бравшей начало от святителя Киприана и блаженного Августина, продолжая всячески поддерживать отношения с высочайшими церковными авторитетами Востока того

времени. Особенно примечательно, что в связи с моноэнергистскими и монофелитскими спорами, в эпицентре которых он оказался, преподобный Максим стал на Востоке после смерти Софрония (его спутника по ссылке перед своим избранием на Иерусалимский патриарший престол) главным защитником Православия, будучи при этом в тесных контактах с папой, епископами и богословами Римской Церкви, поддерживавшими его в борьбе, в то время как восточные патриархи тонули в ереси. Эти отношения сделались еще более тесными, когда он прибыл в Рим и оставался там в течение семи лет, играя первостепенную роль во время Латеранского Собора в 649 году.

Преподобному Максиму был свойствен интерес к глубокому изучению богословских позиций как христианского Запада, так и христианского Востока; он был наделен способностью понять миросозерцание и тех, и других, а также способы выражения, которые в его эпоху обнаруживали уже определенное расхождение, и, кроме того, он оставался совершенно открытым.

Другой момент, представляющий для нас интерес, состоит в том, что в эпоху преподобного Максима спорные вопросы, к которым мы собираемся приступить, не были еще известны в своем развитии, превратившем их в источник разлада и разделения: даже если суждения Востока и Запада порой различались, их точки зрения не становились несовместимыми, но оставались, благодаря прояснению, подтверждению и уточнению, обоюдоприемлемыми.

Кроме нескольких исключений, отцы греческие и отцы латинские исповедовали по существу одну и ту же веру в Единую соборную и апостольскую Церковь, если не принимать во внимание их только формально различавшиеся выражения, которые в их истолковании так и остаются первопричиной взаимного непонимания.

Своей мыслью, обширной, открытой, понятной, но также независимой и оригинальной, преподобному Максиму удалось засвидетельствовать это глубинное единство, что, без всякого сомнения, представляет собой сегодня существенный повод для возобновления диалога и даже для соединения, к чему в перспективе призывал отец Георгий Флоровский — к «экуменизму во времени», и к тому, чтобы в межцерковном диалоге «вернуться к ситуации, которая существовала в первом тысячелетии».

Чтобы приступить к этим положениям преподобного Максима, мы провели исторический, филологический и критический анализ, подобный нашим обширным исследованиям об обожении человека, который представляется нам бесстрастным, независимым и объективным настолько, насколько это возможно.

Эти проблемы часто затрагивались и до нас, но поспешно и поверхностно. Мы предлагаем здесь их углубленный анализ. С самого начала мы намеревались их проанализировать в форме исследования более обширного и уже начатого, посвященного трудным местам в творениях преподобного Максима (что-то вроде «Амбигвы» о его творениях!). Основные сведения в «corpus maximien» об этих трудных местах, в самом деле, неполны и разрозненны, а сам преподобный Максим не посвящал их прояснению специальных трактатов или систематических разработок. Собирая и помещая эти сведения в определенную последовательность, мы думаем способствовать более полному изучению мысли преподобного Максима и, таким образом, наиболее плодотворному диалогу.

Первая глава представляет собой важный вклад в изучение триадологии преподобного Максима, которая вплоть до настоящего времени мало изучена в этом аспекте.

Вторая глава обнаруживает параметры антропологической и духовной мысли Исповедника, которая не была

еще выявлена и которая представляет собой большое своеобразие в контексте восточной патристической традиции.

Третья глава дает существенный материал для ознакомления с экклезиологией преподобного Максима, которая вплоть до сегодняшнего дня была главным образом изучаема в своем мистагогическом аспекте.

Прежде чем начать эту серию исследований, нам кажется необходимым предупредить читателя о риске, изначально представлявшемся нам как «эпистимологическое препятствие», которое мы должны были преодолеть: придавать понятиям Filioque, «первородного греха» или «примата папы Римского» тот смысл, которого у них не было в эпоху преподобного Максима или который сформировался в последующие века. Иначе говоря, в употреблении этих понятий есть постоянный риск анахронизма и путаницы. Было бы абсурдно, например, говорить, что преподобный Максим принимает или отвергает Filioque или примат папы, применяя к нему тот метод, которым объясняют в настоящее время Filioque и примат. В процессе чтения необходимо признать тот факт, что существует множество репрезентаций Filioque, первородного греха и примата папы, и нужно понять в каждом подобном случае, о каком именно представлении идет речь, помещая его в соответствующий контекст. Заглавие книги сразу помогает лучше уяснить и мысль преподобного Максима, и современную реальность.

ПЕРВАЯ ГЛАВА

Вопрос о Filioque

Небольшое Богословско-полемическое сочинение (Opusculum theologicum et polemicum X, PG 91, 133A–137C) преподобного Максима Исповедника, которое является копией одного из его писем Марину, священнику с Кипра, было написано в Карфагене в 645–646 годах[1]. Оно представляет в центральном разделе (133D–136C) своеобразный взгляд на вопрос об исхождении Святого Духа и является ответом константинопольским богословам, которые критиковали положения, принятые по этой проблеме папой Римским[2], написавшим в своих Соборных посланиях[3], что «Святой Дух исходит также

1. См. P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, Rome, 1952, p. 53–55.
2. Этот папа плохо идентифицирован. По P. SHERWOOD (op. cit., p. 54) и P. DESEILLE, «Saint Augustin et le Filioque», Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale, 109–112, 1982, p. 68, речь идет о папе Феодоре I (642–649), чьи Соборные послания остаются по сей день неизвестными. По В.В. БОЛОТОВУ (Тезисы о Filioque // К вопросу о Filioque, СПб., 1914, тезис 22, с. 72) и по «L'Instruction pastoral de l'episcopat catholique en Grece» (Les Quatre Fleuves, 9, 1979, p. 77) – речь идет о Мартине I (649–655). Но эта последняя гипотеза предполагала бы, что преп. Максим вернулся в Африку (откуда он писал это письмо) в 649 г., что невероятно. Таким образом, мы вынуждены согласиться, что имеется в виду все же папа Феодор I, который был, как Мартин I, защитником Православия перед лицом моноэнергитов и монофелитов.
3. Послания, которые папа или патриарх рассылали другим предстоятелям Церквей при своем вступлении на кафедру и в которых они свидетельствовали о своей вере.

от Сына». Ответ преподобного Максима интересен своим свидетельством о том, что последнее утверждение не было всегда отвергаемо на Востоке и также могло быть принято во внимание, будучи услышанным в определенном смысле как приемлемое одним из самых великих учителей и исповедников православной веры. Этот текст преподобного Максима достаточно известен: его постоянно приводят в исследованиях, которые относятся к вопросам Filioque, но он также был выдвинут на передний план в главных спорах, которые Православная Церковь и Церковь Латинская вели в прошлом об этом трудном вопросе, особенно в эпоху патриарха Фотия и во время Флорентийского Собора (1438—1439), когда обеим сторонам казалось, что решение этого вопроса могло бы послужить основой для согласия[4]. Поскольку его смысл представляется значительным в плане экуменического диалога, нам кажется полезным вернуться к этому тексту, чтобы посвятить ему углубленный анализ.

I. ТЕКСТ «БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ X»

Вот отрывок, связанный с этим вопросом (мы его цитируем целиком, включая часть о прародительском грехе, ибо мы увидим, что она полезна для понимания лингвистических соображений, оканчивающих этот пассаж):

«Конечно, отцы из владыки городов [Константинополя] не нашли, что возразить на столь большое количе-

4. Еще совсем недавно это было процитировано в Clarification du conceil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, озаглавленном Les Traditions grecque et latin concernant la procession du Saint-Esprit (французский текст La Documentation catholique, 2125, 5 november 1995).

ство глав Соборных посланий нынешнего и святейшего папы, о которых вы мне писали, но высказали свои возражения только относительно двух глав. Одна касается богословия; они его упрекают в том, что он сказал: «Дух Святой исходит также от Сына (ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον)». Другая касается Боговоплощения. Они его упрекают в том, что он написал: «Господь свободен от прародительского греха как человек».

По первому вопросу (из Рима) представили соответствующие изречения римских отцов, а также таковые святителя Кирилла Александрийского — отрывки из его святого сочинения, посвященного толкованию святого Евангелиста Иоанна. Исходя из этих свидетельств, они показали, что не считают Сына Причиной Святого Духа: ибо они знают Отца как единую Причину Одного — по рождению, а Другого — по исхождению (κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν), но они лишь хотели обнаружить факт исхождения Святого Духа посредством Сына (τὸ δι'αὐτοῦ προϊέναι) и обосновать через это единство и неразличимость сущности (τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον).

По второму вопросу нет никакой необходимости в их защите. Потому что какие сомнения могут быть в этом утверждении, даже если искатели поводов [для обвинений] измышляют их из-за своего упрямства? Достаточно, на самом деле, чтобы они сказали: «[Господь] не имел ни в уме [Своем] греха, от которого Адаму пришлось пострадать первому, ни в теле движения и действия зла, которые произошли от этого [умственного] греха».

Итак, вот каков был ответ [из Рима] по поводу утверждений, в которых они были обвинены без какого-либо веского довода. И напротив, представители [из Константинополя] справедливо были обличены в том, что не предъявили до сих пор никакой защиты и не

отказались от тех вставок, которые они сделали обманным путем. Тем временем, следуя твоей просьбе, я попросил римлян перевести их собственные положения во избежание неясностей в [спорных] вопросах. Но несмотря на то, что они обычно делают это и посылают [мне просимое], я не знаю, можно ли верить в осуществление моей просьбы. С другой стороны, их мысль невозможно выразить точно в других словах и на другом языке, кроме как на собственном, — трудность, с которой мы также встречаемся. В любом случае, обретя опыт возражений [на свои положения], они начнут заботиться [о ясности их]».

II. ПРОБЛЕМЫ ПОДЛИННОСТИ ТЕКСТА

С самого начала следует принять во внимание, что подлинность этого отрывка порой ставилась под сомнение[5] и остается сомнительной до сих пор[6].

Действительно, можно отметить возникающую в письме обрывистую манеру изложения, разлад между после-

5. См. примечание F. COMBEFIS, PG 91, col. 1392142. См. P. SHERWOOD, op. cit., p. 55.

6. См. KARAYIANNIS, Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu, Paris, 1993, p. 88-90 (n. 142). Этот автор создает впечатление намеренного умолчания со стороны православных в признании аутентичности этого текста. Следует, тем не менее, отметить, что православные авторы, которые боролись против латинской доктрины Filioque, в общем, считали этот текст аутентичным и даже использовали его как аргумент против латинской позиции. Именно так в случае Нила Кавасилы (De proc. Spir. Sancti, V, 5–7, 11–15 [нумерация критического издания, подготовленного P. Kislas] и преп. Марка Эфесского (Cap. syll., 10 PO 17, p. 381, Conf. fid., PO 17, p. 436). Ранее он был уже процитирован и сочтен подлинным, см.: Jean BEKKOS (De pace, PG 141 928 B-D, De depos., 11, 7, PG 141, 980) и Georges METOCHITES (De proc.

дующим и предыдущим. П. Шервуд объясняет это тем, что «Богословско-полемическое сочинение X» состоит из отрывков подлинного письма. Между тем можно отметить, что тот отрывок, в котором содержится вопрос, присутствует не во всех манускриптах, и прочтение текста, в котором он фигурирует, производит впечатление интерполяции, в связи с чем издатель текста, вошедшего в «Греческую патрологию» [Миня], Ф. Комбефиз предварил этот отрывок формулой «paucisque interjectis» (133D). Определенного решения этой проблемы нельзя ожидать до появления критического издания. По этой причине мы вынуждены обратить взор к критике внутренней.

К приведенным выше доводам, ставящим под сомнение подлинность текста, В. Караяннис добавляет и другие аргументы, теоретические и исторические: «Вопрос Filioque, судя по тексту, был преждевременным для эпохи преподобного Максима и не являл на тот момент проблемы разногласия греческих и латинских богословов. Можно сказать, что преподобный Максим не знал подлинного богословия Filioque, такого, каким письмо хочет это представить. Текст, безусловно, принадлежит перу восточного богослова, который хочет,

Spir. Sancti, PG 141, 1408). На Флорентийском Соборе были латиняне, которые скорее сомневались в его подлинности (см. J. ROMANIDIS, Franks, Romans, Feudalism and Doctrine, Brookline, 1981, p. 61–62), пока они не приняли предложения греков использовать его как основание для согласия (см. J. GILL, The Council of Florence, Cambridge, 1959, p. 231). Во время этого собора преп. Марк Эфесский рассматривал этот текст как пробный камень для исследования природы предложений латинян, говоря: «Все, что в согласии с этим письмом, я принимаю, все, что не согласуется с ним, я отметаю» (с. 235). Но в то же время пролатинские богословы Мануил Калека и Иосиф Мефонский опирались на этот текст, чтобы заявить, что Латинская Церковь в VII веке читала Символ веры с добавлением Filioque. Итак, и с одной стороны, и с другой есть достаточный консенсус, чтобы признать подлинность этого текста.

с одной стороны, поддержать восточные позиции по проблеме исхождения Святого Духа, а с другой стороны, истолковывать на православный лад западное Filioque. Так, это говорит о богослове умеренных взглядов, который стремится к примирению двух богословских позиций, но это не преподобный Максим. Было бы достаточно курьезно, если бы преподобный Максим, столкнувшись с подобной богословской проблемой, не говорил бы о ней, кроме единственного упоминания в письме второстепенной важности, и не включил бы этого коренного вопроса в свою триадологию. Но, повторяем, преподобный Максим не занимался этим вопросом, ибо тот относился не к его эпохе, а к более поздней»[7].

Между тем эти последние аргументы представляются нам спорными.

В первую очередь, ничто не позволяет считать a priori, что это письмо второстепенной важности.

Во-вторых, неудивительно, что преподобный Максим не говорит, кроме как единожды, в своих сочинениях об этом вопросе и не включает его в свою триадологию: он не посвящал никаких исследований, кроме небольших работ, тринитарному богословию[8]; и вопрос об исхождении Святого Духа в целом не затрагивается в его творениях, кроме как в нескольких разрозненных фразах, как мы это увидим.

А в-третьих, можно возразить, что несомненно существовало в эпоху преподобного Максима латинское богословие об исхождении Святого Духа от Отца и от Сына. Оно было уже в Испании в богословской антиприсциллианской полемике конца IV—V века, и впервые, еще при

7. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu, Paris, 1993, p. 9.

8. Преп. Максим более не считается автором Диалогов о Святой Троице (PG 28, 1116–1285), которые ему ранее приписывали (см.: M.-L. GATTI, Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso, Milano, 1987, p. 91–92).

жизни преподобного Максима, на IV Толедском Соборе в 633 году Константинопольский Символ веры в манере, не допускавшей сомнений, был прочитан с добавлением выражения «et Filio»[9]. А VI Толедский Собор, проходивший в 638 году, вынес соответствующее этому выражение «Filioque»[10], так же как и VIII Толедский Собор в 653 году. Можно еще и до этого отыскать след Filioque в исповедании веры, таком как Вселенский Символ, неточно названный «Афанасиевым»[11]. Можно найти выражения у большинства из двенадцати «великих» латинских отцов[12], таких как святой Иларий Пиктавийский (около 315–367), святитель Амвросий Медиоланский (340–397), блаженный Августин (354–430), святитель Лев Великий (папа с 440 по 461 годы), святитель Григорий Великий (540–601), а также у «меньших» тринадцати латинских отцов[13]. Если некоторые из этих текстов могли сделаться объектом интерполяции для придания большей уверенности в споре о Filioque[14], это сомнение

9. Denzinger 485. Отмечалось, что исповедание веры на этом Соборе зависит от Symbole Quicumque. Распространенные утверждения, что добавление к Символу было сделано на Соборах, предшествовавших Соборам в Толедо, многим историкам кажутся сомнительными. См. особенно у A. PALMIERI, Filioque, Dictionnaire de théologie catholique, t. V, 1913, col. 2310–2312. Формула Filioque предстает как добавленная по определению I (400) (Denzinger 188), а также III (589) Соборов в Толедо.
10. Denzinger 490.
11. Выработанный между 430 и 500, без сомнения, на юге Галлии в провинции Арль в среде, воспитанной на сочинениях блж. Августина, неизвестным автором, включающим следующее утверждение: «Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus nec genitus, sed procedens» (Denzinger 75).
12. См. P. DESEILLE, Saint Augustin et Filioque, p. 65-67.
13. Как ученик св. Амвросия св. Виктриций Руенский, его современник св. Павлин Ноланский (353–431), ученик его св. Евхерий Лионский (епископ с 434 до 449), св. Фульгенций (467–532), св. Авит Вьеннский (епископ между 494 и 518).
14. Известно, что в Средние века было множество фальсификаторов поддельных текстов. Сегодня общими усилиями установлено, что некоторое количество

по разумным причинам не может быть перенесено на всю картину в целом. Нет ничего более ложного, чем считать это богословие второстепенным[15], плохо разработанным, облеченным в различные формы и, надо это подчеркнуть, не имеющим ничего общего с тем, во что оно вылилось в дальнейшем (и это суждение утвердилось, начиная с правления Карла Великого, но еще в большей мере в систематизациях схоластики). Латиняне отстаивали на Лионском Соборе, а потом и на Флорентийском, те свои позиции, которые они тогда не распознали в построениях, сделанных преподобным Максимом (утверждая, что их Filioque было единственным, которое когда-либо существовало на Западе), и по этой причине отказали, в первую очередь, тексту преподобного Максима, вместо того чтобы сделать его основой объединения[16]. Можно обратиться к этому богословию, которое формализовалось и стало официальной доктриной Латинской Церкви, называемой богословием или латинским учением о Filioque (то, что мы сделаем в ходе на-

патристических текстов, цитируемых Фомой Аквинатом в его Contra errores graecorum, были фальшивыми (см. предисловие к лионскому изданию этого сочинения). Помимо тех сомнений, как мы уже это видели, которые относятся к исповеданиям веры древних Соборов в Толедо, сегодня известно, что Confession de foi de Damase (Denzinger 71), которое содержит формулу «Credimus [...] Spiritum Sanctum de Patre et Filio procedentem», не принадлежит св. Дамасу I, но родилось в конце V века на юге Галлии и что «et Filio», которое там фигурирует, является позднейшей вставкой (см.: A. A. BURNS, An Introduction to the Creeds and to the Te Deum, Londre, 1899, P. 245), так же, как Confession de foi, приписываемое св. Григорию Великому, где читается: «Spiritum Sanctum [...] de Patre et Filio procedentem», происходит из документов испанского «антиприсциллианского» богословия V века. Письмо «Lettre à Turribius d'Astorga» папы Льва I Великого (датированное 447 годом), которое утверждает, что Святой Дух «de utroque procedit» (Denzinger 284), предстает сегодня как составленное из подделок после Собора в Браге (563) (см.: A. KÜSTLE, Antipriscilliana, Fribourg, 1905, p. 126).

15. По латинской версии, прибавление слова Filioque в Константинопольский Символ веры стало общепринятым между VII и XI веками.
16. См. J. ROMANIDIS, Franks, Romans, Feudalism and Doctrine, p. 61–62.

шего исследования). Нельзя исключить, тем не менее, того, что выражение «Filioque» или аналогичные выражения вроде «et Filio» могли быть использованы раньше и вне этого контекста. Вся проблема сводится к смыслу, который в них вкладывают, и текст «Богословско-полемического сочинения X» указывает, что разные понимания этих выражений не просто сосуществовали, но находились в конфликте в эпоху преподобного Максима.

III. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Другое соображение, которое также надо принять во внимание и которое могло бы умалить ценность и вклад преподобного Максима, относится к историческому контексту, в котором было написано это письмо.

Преподобный Максим хочет видимым образом успокоить умы своих соотечественников; он отмечает, что они ищут предлогов к спорам и упрекает их в несговорчивом характере. В противовес им он проявляет терпимость и даже великодушие уже в самом способе толкования папской формулы и понимании тех допущений, которые могут касаться как вопроса об исхождении Святого Духа, так и прародительского греха. Эта критика вовлеченных в спор византийских богословов, с одной стороны, и терпимость и великодушие по отношению к римской позиции, с другой стороны, отчасти объясняются ситуацией, в которой находится преподобный Максим: в контексте моноэнергистских и монофелитских споров, которые тогда были в самом разгаре, папа и латинские богословы остаются чуть ли не единственными, кто мог бы его поддержать, в то время как богословы из Константинополя, критикуя последних, пребывают защитниками ереси, преследуя,

без всякого сомнения, цель ослабить авторитет Рима, чтобы лишить преподобного Максима того, что составляет его главную опору[17].

Внимательный анализ мысли святого Максима, его допущений и построений приводит в то же время к тому, что выходит за пределы этого объяснения, верного, но недостаточного.

IV. АНАЛИЗ ПОЗИЦИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА

Преподобный Максим преследует цель показать, что утверждение, содержащееся в Соборных посланиях, на которые он ссылается, что «Дух Святой исходит также от Сына» (ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον)», принятое папой и сформулированное им и его богословами, имеет смысл православный и сообразный творениям не только латинских отцов, но также и святителя Кирилла Александрийского.

Первая часть объяснения, данного преподобным Максимом, не содержит двусмысленности: и папа, и эти богословы, утверждающие, что «Дух Святой исходит также от Сына», не подразумевали под этим, что Сын есть Причина Святого Духа, и знали, что Отец есть единственная Причина Святого Духа[18]. Именно это для

17. Эта гипотеза возникла в связи с первой темой спора (Filioque) у P. DESEILLE, «Saint Augustin et Filioque», p. 69.

18. Употребление категории причинности в отношении Отца является классической в триадологии греческих отцов, особенно каппадокийцев. См.: Свят. Василий Великий «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия», 1, 25 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския, часть 3. М., 1993; Свят. Григорий Богослов. «Слово о богословии пятое, о Святом Духе» // Собрание творений, т. 1, XXXI, Св.-Тр. Серг. Лавра, 1994, с. 445–450. GREGOIRE DE NYSSE chez BASIL DE CESAREE,

преподобного Максима является правилом веры в том, что касается исхождения Святого Духа. Если бы папа считал Сына Причиной Святого Духа (что Сын есть вторая Причина или Он есть вместе с Отцом единственная Причина), преподобный Максим не счел бы эту позицию приемлемой[19].

Второй раздел этого комментария делится на две части. В первую очередь, преподобному Максиму представляется, что утверждение папы «Дух Святой исходит также от Сына» (ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ Υἱοῦ) сводится, судя по его намерению, к утверждению, что Дух происходит (от Отца) через Сына (τὸ δι᾽αὐτοῦ προϊέναι). Первая формулировка двусмысленна; критические отклики, которые следовали со стороны богословов Константинополя, указывают, что она не является формулировкой, принятой византийским богословием и что она способна облечь в их глазах смысл, догматически неприемлемый;

Ep. XXXVIII, 4, ed. Courtonne p. 84, Tres dei., GNO 111, 1, p. 567. Преп. Иоанн Дамаскин, патриарх Фотий, свят. Григорий Кипрский, свят. Григорий Палама, Нил Кавасила и преп. Марк Эфесский также введут это в привычное употребление.

19. На Флорентийском Соборе не было достигнуто согласия на основе текстов св. Максима, как предполагали греки, потому что латиняне считали – то, что было неприемлемо для греков и несовместимо с критерием, предложенным преп. Максимом, – что Сын, хотя Он не был первой Причиной Святого Духа, тем не менее был Его Причиной вместе с Отцом (См.: J. GILL, The Council of Florence, p. 245). Можно отметить, что латинское понимание Filioque, которое провозглашается в окончательном соборном исповедании веры, противоположно тому, которое преп. Максим знал у латинян его эпохи: «Мы определяем с одобрения святого Вселенского Флорентийского Собора, как бы все христиане ни веровали, ни принимали и ни исповедовали эту истину веры, что Святой Дух есть превечно Отца и Сына, что Он ведет Свою сущность и Свое существующее бытие сразу от Отца и от Сына и что Он превечно исходит от Одного и от Другого, как от единого Начала и по единому вдохновению; мы провозглашаем то, что говорили святые ученые и отцы: что Святой Дух исходит от Отца через Сына, давая понять, что это означает, что Сын, как и Отец, есть, следуя грекам, Причина, следуя латинянам, Начало существования Святого Духа» (Denzinger 1300–1301).

следовательно, важно в точности установить замысел тех, кто ее использует. В данном случае, касающемся намерений папы Феодора, и, будучи перемещенной в контекст его собственного богословия, она рассматривается преподобным Максимом как равноценная по своему смыслу второй формулировке, которая, напротив, вполне распространена среди греческих отцов[20], но и пригодна для того, чтобы быть понятой разными способами и, таким образом, быть в равной степени объяснимой.

Намерение папы в этом случае, по преподобному Максиму, не в том, чтобы определить происхождение Святого Духа и объявить, Кто является Его причиной, но подчеркнуть «связь и неразделимость сущности», иначе говоря, утвердить то, что Святой Дух соединен и идентичен, что касается Его сущности, не только Отцу, но и Сыну[21], а также то, что Сын един с Отцом и идентичен Ему по той же сущности: первая точка зрения была поддержана многими отцами против пневматомахов, вторая — против ариан, как мы это увидим позднее.

V. ПОЗИЦИЯ ЛАТИНСКИХ ОТЦОВ

Папа Феодор и приближенные к нему богословы, по преподобному Максиму, оправдывали свою формули-

20. См.: infra p. 53. Отцы выказали осторожность в принятии этого, по причине того, что это использовал Ориген в своей концепции субординационизма Духа (см.: L. PRESTIGE, Dieu dans la pensée patristique, Paris, 1955, p. 212–213).

21. Можно отметить, что В. БОЛОТОВ в своих «Тезисах о «Filioque» (тезис 10) распространяет эту идею: «Можно признать, что в древнейшей (до-августиновской) стадии западное theologoumenon поясняло только ту мысль, которую освещает и восточное δι' Υἱοῦ, что Святой Дух имеет то же существо со Отцем и Сыном, и выражение ex Patre et Filio было первоначально только не-

ровку авторитетом латинских отцов и святителя Кирилла Александрийского. Преподобный Максим не уточняет при этом, о каких латинских отцах идет речь; можно полагать a priori, что имеются в виду великие латинские отцы, которые обсуждали этот вопрос: святой Иларий Пиктавийский, святитель Амвросий Медиоланский, блаженный Августин, святитель Лев I Великий и святитель Григорий Великий[22]. Чтобы в этом убедиться, достаточно внимательно проанализировать их суждения по этой проблеме и увидеть, насколько они соотносятся с той интерпретацией, а также с теми критериями, которые им дает преподобный Максим.

1. Святой Иларий Пиктавийский

Святой Иларий Пиктавийский часто был представлен защитниками латинской доктрины Filioque как один из латинских отцов, утверждавших, что Святой Дух исходит от Отца и Сына[23]. Формулировка, которая в связи с этим часто цитировалась, такова: «[Spiritus Sanctus] Patre et Filio auctoribus, confidentus est[24]». Это высказывание не кажется нам означающим, как на

точною передачею ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ». (Проф. В.В. Болотов. Тезисы о Filioque // К вопросу о Filioque, СПб., 1914, с. 70).

22. Нам кажется, нужно исключить Тертуллиана. Известно, что его учение было дискредитировано по той причине, что он погряз в ереси монтанизма. Это касалось именно его тринитарной доктрины (которая могла иметь большое влияние своей терминологией на дальнейшее развитие латинской триадологии), тем более что сочинение Adversus Praxeam, где оно представлено, принадлежало как раз монтанистскому периоду. Это учение обнаруживает в себе множество изъянов, и оно никогда не имело в глазах отцов (включая блж. Августина с его тринитарной концепцией, с которой у него, тем не менее, есть несколько общих пунктов) нормативной ценности.

23. См. A. PALMIERI, «Esprit Saint», Dictionnaire de théologie catholique, t. V, 1913, col. 800–801.

24. De Trin., 11, 29, PL 10, 69 A.

то претендуют некоторые толкователи[25], что Отец и Сын являются «авторами» Святого Духа, тем более если его поместить в присущий ему контекст, где говорится о свидетельстве существования Святого Духа, что «если наша вера Его распознает, то это властью Отца и Сына»[26].

Вот другой отрывок, которой порой представляют в пользу латинской доктрины Filioque[27]:

> «На этот момент я нимало не принимаю во внимание свободу, которая могла бы быть спрошена, исходит ли Дух Утешитель от Отца или Он исходит от Сына. На самом деле Господь не оставил нас в сомнении. Вслед за словами, процитированными выше: *Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне* (Ин. 15, 26), Он провозглашает: *Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от себя говорить будет, но будет говорить, что*

25. См. PALMIERI, «Esprit Saint», col. 800. B. DE MARGERIE, «Vers une relecture du concile de Florence grâce à reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins», Revue thomiste, 86, 1986, p. 50.
26. Перевод Mgr A. Martin в: HILAIRE DE POITIERS, La Trinité, t. 1, Paris, 1981, p. 86. Th. CAMELOT понимает этот отрывок в том же смысле, что и последний, и критикует интерпретацию Palmieri («La tradition latine sur la procession de Saint-Esprit a Filio ou ab utroque», Russie et chrétienté, 3–4, 1950, p. 182). Контекст, к тому же, исключает «филиоквистскую» интерпретацию: «Что касается Святого Духа, то нельзя обойти Его молчанием, и нет необходимости подробно рассматривать этот вопрос. Но, поскольку многие Его не ведают, невозможно об этом ничего не сказать. И тем не менее, не должно быть необходимым об этом говорить, потому что если наша вера Его знает, это под поручительством Отца и Сына! По моему мнению, не надо также исследовать Его существование: Он существует, это факт, Он дан, получен, усвоен. Соединенный с Отцом и с Сыном в нашем исповедании веры, Он не сможет с Ними разлучиться, пока мы не узнаем Отца и Сына».
27. См. PALMIERI, Esprit Saint, col. 800–801.

услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам (Ин. 16, 12–14). Дух, посланный Отцом, получают, следовательно, от Сына (a Filio accipit) и Он исходит от Отца (a Patre procedit). И я тебя спрашиваю об этом: одно ли это и то же: получить от Сына и исходить от Отца? Если видят разницу между получением от Сына и исхождением от Отца, по меньшей мере, не сомневаются в том, чтобы верить, что получить от Сына и получить от Отца есть единая и одна и та же вещь. Сам Господь уточняет: *от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам* (Ин. 16, 14–15). Сын дает нам этим уверение: это от Него берет Дух то, что Он берет: силу, истину, премудрость. А до этого Он дал нам понять, что это все Он получил от Своего Отца. Также Он говорит нам, что все, что имеет Отец, есть Его, и вот почему Он утверждает, что Дух *возьмет от Моего*. Сверх того, Он нас учит, что все, что взято от Отца, взято, тем самым, от Него, потому что *все, что имеет Отец, есть Мое*. Нет никакого расхождения в этом единстве: то, что дает Отец, не отличается от того, что получено от Сына и должно быть расценено как то, что дано Сыном».

Продолжение добавляет ценнейшие указания на тот метод, который не только дает толкование приведенного выше отрывка, но также дает понять позицию святого Илария:

От Моего возьмет. Это выражение относится к будущему времени, и нам указано, что именно в то время Дух должен взять. На данный момент Христос подчеркивает, что, если Дух возьмет *от Его*, это потому что все, что имеет Отец, есть Его. Если ты способен это понять, попробуй разорвать единство этой природы! Введи какое угодно необходимое различие, по которому

Сын не был бы в единстве Божественной природы. Потому что Дух истины исходит от Отца, да будет! Но Он передается от Отца через Сына (a Patre enim procedit Spiritus veritatis sed a Filio a Patre mittitur). Все, что имеет Отец, имеет Сын. Вот почему Дух, Который должен быть послан, получит все от Сына, ибо все, что принадлежит Сыну, принадлежит Отцу. Так естество следует во всем своему собственному закону и, поскольку Их двое, чтобы быть Одним, та же Божественная природа выражена как существующая в Одном и в Другом по происхождению и по рождению: Сын утверждает, что Ему было дано Отцом все то, что Дух истины получает от Отца. Сознание, искаженное ересью, не способно ни на что иное, кроме как принять свободу интерпретировать этот текст иноверным образом. Оно ничем не может это подтвердить, поскольку в его толковании нет ничего о единстве Божественной природы, это слово Господа, в котором Он нас уверяет, что Дух истины *возьмет от Его* (ср. Ин. 16, 14): ибо если это так, то потому, что все, чем обладает Отец, принадлежит Ему»[28].

Представляется, что этот текст дает четкое опровержение утверждению, что Дух исходит от Сына в том смысле, в каком Сын также являлся бы Его Причиной.

Ясно, что для святого Илария:

1) Дух послан Сыном и получен от Сына, но исходит от Отца.
2) Получить от Сына не равнозначно тому, чтобы исходить от Отца.
3) В то же время, получить от Отца и получить от Сына суть одно и то же.
4) То, что Святой Дух получает от Сына, есть то же самое, что Он получает от Отца: это блага, принадлежащие Божественной природе, которые мы получаем че-

28. De Trin., VIII, 20, PL 10, 250C-252A. См. IX, 73 PL 10, 339C–340B.

рез Духа, а Тот получает от Сына, Который Сам получил их от Отца. Эти блага, которые уже в эпоху святого Илария греческие отцы называют Божественными «энергиями», а некоторые латинские отцы — Божественными «действиями», наиболее часто именуются, поскольку они нам переданы, «благодатью», «харизмой» или «дарами» Духа. В этом тексте святой Иларий их определяет, например, как силу, совершенство, премудрость, но через несколько глав он их представляет подробно, обращаясь к святому апостолу Павлу (ср.: 1Кор. 12, 8—12), который пишет: *Дары различны, но Дух один и тот же* [...] *и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех* (1Кор. 12, 4,6).

5) Поскольку Дух получает то, что принадлежит Сыну, Который Сам берет от Отца, это свидетельствует о единстве Божественной природы (святой Иларий особенно настаивает на единстве природы Отца и Сына, поскольку здесь он борется с арианами, которые отрицают Божественность Сына): блага, получаемые Духом от Сына, Который получил их от Отца, есть то, чем совместно обладают все три Божественные Лица, потому что это принадлежит их Божественной природе.

6) Здесь святой Иларий со всей определенностью помещает свою мысль в перспективу икономии[29]. Он это указывает, например, когда пишет, что Дух послан Отцом через Сына, или когда отмечает, что выражение *от Моего возьмет* (Ин. 16,14) относится к будущему времени.

29. Это с удовольствием признает Th. CAMELOT: Несомненно, это в перспективе служения, о котором говорит св. Иларий («La Tradition latine sur la procession du Saint Esprit a Filio ou ab utroque», p. 163). Но неверно, что тот же автор считает допустимым сделать такой вывод: «От миссии восходят к исхождению, и невозможно представить одно без того, чтобы не подумать о другом» (ibid., p. 184).

Другие места «De Trinitate» недвусмысленно указывают, что для святого Илария Дух Святой исходит только от Отца и посылается в мир через Сына: «Дух истины исходит от Отца, Он посылается через Сына и Он берет от Сына[30]»; «Утешитель придет, Сын пошлет Его от Отца, и этот Утешитель, тот Дух истины, Который исходит от Отца[31]».

Эта концепция встречается в молитве, которая заключается в «De Trinitate»: «Твой Святой Дух, произошедший от Тебя и посланный через Него [Твоего Сына] (ex te profecto et per eum misso[32])»: это «через Сына» здесь ясно понимается в перспективе домостроительства — миссии и сошествия Духа на апостолов и святых. Чуть дальше в той же молитве формулировка двусмысленна, и выражение «через Сына», как может показаться, рассматривается в перспективе собственно богословской, как и в перспективе домостроительной: «Также я непоколебимо верю, что Твой Дух есть от Тебя [Отца] через Него [Сына] (ex te per eum Spiritus tuus est) и, поскольку я не постигаю этого таинства, я им оберегаю глубокое убеждение[33]». Ссылка на таинство может послужить указанием в пользу богословской перспективы (хотя образ ниспослания Духа через Сына в мир непостижим для человеческого разума), но повторение той же формулы (с использованием того же глагола «быть») в перспективе определенно домостроительной, где святой Иларий просит, чтобы Дух был ему дан, есть бесспорно в пользу перспективы икономии: «Сделай, чтобы Я получил Твой Дух, Который от Тебя через Твоего Единородного Сына (qui ex te per eum unigenitum tuum est)»[34]. Если

30. De Trin. VIII, 26, PL 10, 255B.
31. Ibid., 19, PL 10, 250B.
32. Ibid., XII, 55, PL 10, 469A.
33. Ibid., 56, PL 10, 470A.
34. Ibid., 57, PL 10, 472A.

выражение «через Сына» было бы рассмотрено в перспективе богословской, оно бы тем самым не было сообразно мысли греческих отцов, которые иногда это выражение использовали. В любом случае, св. Иларий не употребляет ни выражение «Filioque», ни даже «et Filio». По этой причине его нельзя, без сомнения, причислять к тем латинским отцам, которых преподобный Максим имел в виду в своем письме, хотя мысль епископа Пиктавийского отвечает двум другим критериям, предложенным Исповедником, так как, с одной стороны, святой Иларий не считает, что Сын есть Причина Святого Духа, а с другой стороны, он твердо настаивает на единстве природы трех Божественных Лиц, особенно Отца и Сына.

2. Святитель Амвросий Медиоланский

В связи с этим нельзя более обнаружить единство природы, чем то, как святой Амвросий объясняет слова Христа *от Моего возьмет*: «Все, что Сын получил через единство природы, то и Дух Святой через то же единство получил от Христа»[35]. Но здесь не видно, чтобы этот комментарий был бы в пользу латинской доктрины Filioque, как на то претендуют некоторые сторонники последней[36]. Тем более, чтобы взять от Сына, Дух должен уже существовать: Сын не может оказаться ни причиной ипостасного существования Духа, ни даже тем, что Его соединяет с Божественной природой; связь с этой природой предполагается ввиду ипостасного существования. В данном случае абсолютно ничто не указывает, что то, что Дух берет от Сына через единство природы, есть Его ипостасное существование или даже Его Божественная природа. Но здесь речь идет, как мы

35. De Spir. Sancto, II, 12, 134, PL 16, 803B.
36. A. PALMIERI, Esprit Saint, col. 801.

уже успели увидеть это у святого Илария, о благах, которые принадлежат общей Божественной природе, об энергиях или действиях, которые передаются от Отца через Сына Святому Духу.

Вот другой текст святителя Амвросия, который часто приводят в пользу латинской доктрины Filioque:

> «Знай теперь, что как Отец есть Источник жизни, так и Сын оказывается тоже представленным как Источник жизни, как на то указывало большинство богословов. Ибо написано: «От Тебя, всемогущий Отец, Твой Сын – Источник жизни», то есть источник Святого Духа; ибо Дух есть жизнь, по слову Господа: *Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь* (Ин. 6, 63), ибо где находится Дух, находится также жизнь, и где находится жизнь, есть также и Дух»[37].

Из утверждения святителя Амвросия, что Сын есть Источник жизни Святого Духа, нельзя, тем не менее, делать вывод, что «Он есть также Источник (вместе с Отцом) Его бытия»[38], а также, что Сам Сын есть «предвечный Источник Духа»[39] и что здесь имеется в виду «предвечное происхождение Самого Духа»[40], тем более что «святой учитель не мог бы выразить более откровенно исхождение Духа от Сына»[41]. Святитель Амвросий в этом месте своего трактата утверждает, что «так же как Отец есть источник жизни [...], источником жизни является Сын», подчеркивая здесь новую общность природы Отца и Сына, потому что жизнь есть

37. De Spir. Sancto, I, 15, 152, PL 16, 769BC.
38. A. PALMIERI, Esprit Saint, col. 801.
39. B. DE MARGERIE, «Vers une relecture du concile de Florence grâce à reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins», p.41.
40. Th. CAMELOT, «La tradition latine sur la procession du Saint Esprit a Filio ou ab utroque», p. 185. Все-таки он признает в этом отрывке, что «речь идет о первом лице миссии Святого Духа, Который является для нас Источником жизни и святости».
41. Примечания Mauristes в издании PL 16 769 D, n. 99.

благо, которое принадлежит общей Божественной природе, как вечность или благость. Жизнь также соотносится с Божественной благодатью, или, как это утверждали некоторые греческие отцы, с Божественной энергией[42]. Святитель Амвросий в этом отрывке явно подразумевает сообщение этой энергии (которая не может быть понята как источник бытия или принцип существования) от Сына (Который ее получил от Отца) Святому Духу[43]. Отметим, что в другом месте он говорит о благодати то же, что здесь он говорит о жизни[44].

Можно предположить, что, по епископу Медиоланскому, это сообщение происходит божественно и предвечно; и в этом контексте было бы справедливым утверждать, что Дух, так же как благодать и энергия, исходит от Отца и от Сына. Контекст этого отрывка имеет явно

42. Хотя свят. Амвросий не употребляет этот термин, он не является анахронизмом, потому что он особенно в ходу у его современников свят. Василий Кесарийского и свят. Григория Нисского. Различение сущности и божественных энергий, которое можно отыскать у греческих отцов, представлено также и у свят. Амвросия с аналогичной терминологией. См., например: De Spir. Sancto, I, 16, 160, PL 16, 771B, где он различает единство природы и единство славы или света. Это еще раз указывает, что различение явное и систематизированное свят. Григорием Паламой между сущностью и божественными энергиями имеет традиционный фундамент не только в богословии поздних греческих отцов, но также и в богословии отцов латинских.

43. Эта концепция содержится в использованном далее свят. Амвросием образе источника и потока (соотнося их соответственно с Сыном и Духом), чтобы подчеркнуть единство природы и единство славы или света (также благодати или энергии) Духа с Отцом и с Сыном: «Представь себе поток, каков он есть: он исходит из источника и все-таки у него с ним одна и та же природа, единое сияние и благодать. Скажи то же о Святом Духе: Он от единой сущности с Богом-Отцом и Сыном Бога, от единой славы и света [...]. Таким образом, Святой Дух также есть источник жизни». (De Spir. Sancto, I, 16, 160, PL 16, 771BC).

44. «Как же Бог не благ, когда сущность блага, почерпнутая в Отце, не перерождалась в Сыне и не умалялась в Духе? [...] Если Дух благ в том, что Он взял от Сына (Ин. 16,14), так же благ и Тот, Кто Ему это передал». (In Luc., VIII, 66, SC 52, p. 129).

домостроительный характер, так как святитель Амвросий имеет в виду сообщение этой благодати людям. Цитата из святого евангелиста Иоанна, которая фигурирует тут же, указывает на это так же, как она указывает, что это не Само Лицо Святого Духа, Которое святитель Амвросий имел в виду (ипостась Святого Духа не может быть идентифицирована ни с жизнью, ни с духом), но нечто, принадлежащее Ему: благодать или энергия.

Следующий текст явным образом подтверждает это толкование:

> «Когда видят в этом Источник Отца или Сына, мы понимаем в любом случае, что это источник не воды снизу, которая есть творение, но вода Божественной благодати, то есть Святого Духа (divinae illius gratiae, hoc est, Spiritus Sancti), потому что Он есть вода живая»[45].

В другом месте можно найти еще утверждение, что Святой Дух «исходит от Отца и от Сына». Этот текст цитируется, в первую очередь, теми, кто хочет видеть в святом Амвросии защитника латинской доктрины Filioque. Но достаточно поместить этот отрывок в его контекст, чтобы тут же увидеть, что епископ Медиоланский ставит это утверждение в перспективу икономии:

> «Дух Святой не посылается так, чтобы уйти из какого-то места, также как и Сам Сын, когда Он говорит: Я от Бога исшел и пришел (Ин. 8, 42) [...]. Сын, ни когда Он исходит от Отца, не удаляется оттуда и не разлучается с Ним, как тело разлучается с другим, ни когда Он с Отцом, не продолжается Им, как тело, которое продолжается другим. Дух Святой Его так же, когда Он исходит от Отца и от Сына (procedit a Patre et a Filio), не отделяется от Отца, не отделяется от Сына»[46].

45. De Spir. Sancto, I, 15, 154, PL 16, 770A. Вот ясный пример того, как отцы называют иногда Святого Духа благодатью или дарами Святого Духа, различая эту благодать и эти дары с Его Лицом.

46. Ibid., 11, 120, PL 16, 762C–763A.

Святитель Амвросий хочет с очевидностью показать здесь единство природы трех Божественных Лиц, а точнее, он хочет дать увидеть, что в силу этого единства природы три Лица не разлучаются Одно от Другого, когда Сын исходит от Отца, чтобы быть посланным в мир, или когда Святой Дух исходит или отправляется от Отца и от Сына, будучи посланным Сыном от Отца[47].

Другие места рассматривают также это единство природы в перспективе, которая может между тем показаться безусловно богословской, а не икономической. Так, святитель Амвросий пишет:

> «Тот, Кто исходит от другого, есть либо от Его сущности, либо от Его могущества: от сущности, как Сын, Который говорит: *Я вышла* (prodivi) *из уст Всевышнего* (Сир. 24, 3), или как Дух, Который *исходит* (procedit) *от Отца* (Ин. 15, 26) и о котором Сын говорит: *Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет* (Ин. 16, 14)[48]».

Он отмечает также, что Сын берет все от Отца «через единство их природы (per unitatem naturae), и все то, что Дух получает от Сына, получает через то же единство (per eamdem unitatem), как Сам Господь Иисус Христос это провозглашает о Святом Духе»[49]. И в другом месте он пишет: «Есть ли что-либо более очевидное, чем это единство? Все, что имеет Отец, есть у Сына, все, что имеет Сын, Дух Святой так же получает это»[50].

Нельзя, тем не менее, считать, что эти тексты свидетельствуют в пользу доктрины Filioque[51] в том смысле, что

47. «Икономическое» значение этого места честно признано Th. CAMELOT «La Tradition latine sur la procession du Saint-Esprit a Filio ou ab utroque», p. 185.
48. De Spir. Sancto, II, 5, 42, PL 16, 782C–783A.
49. Ibid., 12, 134, PL 16, 803B.
50. De Spir. Sancto, II, 11, 118, 800A.
51. Как того хотел B. de MARGERIE, «Vers une relecture du concile de Florence grâce à reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins», p. 41.

Святой Дух получает от Сына (или через Сына) не только Свое личное существование, но даже и Свою Божественную природу. С одной стороны, как это подтверждено святителем Амвросием, Дух Святой исходит от Отца. С другой стороны, во всех текстах откровенно говорится о передаче от Отца Сыну и от Сына Духу (или от Отца через Сына Духу[52]) всех благ, всех качеств или же всех действий, или энергий Божественной природы[53]. Эти блага, действия или энергии отличаются от природы (или субстанции, или сущности) как таковой, как это сам святитель Амвросий четко явил в другом месте[54]. Тогда как то, что было получено Духом от Отца через Сына (или также от Сына), получено Духом от Одного Отца в то же время как Его личное или ипостасное существование. В другом месте текста можно увидеть, что единство природы в каком-то смысле предпослано сообщению от одного Лица другому благ или энергий, которые соединены с этим естеством (Сын, говорит святой Амвросий, берет все от Отца, и Дух берет все от Сына через единство их природы). То, что здесь говорится о благах, которые принадлежат природе, а не о природе как таковой, подтверждается тем фактом, о котором святой Амвросий говорит: «То, что имеет Отец, есть у Сына, то, что имеет Сын, Дух также получает это», и это не то, что Отец есть, и не то, что Сын есть. Здесь усматривается идея, распространенная среди отцов, о том, что «Дух берет от Сына», и в связи с этим слова Хри-

52. В этом смысле формула «от Отца и от Сына Святому Духу» становится приемлемой.

53. Повторим здесь, что термин «энергия» далеко не анахроничен и был использован уже свят. Афанасием и каппадокийцами, становясь все более и более признанным у греческих отцов. Что касается одного из этих латинских эквивалентов, например, «действие», то его употреблял сам свят. Амвросий (De Trin., XI, PL 17, 551B).

54. De Trin., XI, PL 17, 551B.

ста: *от Моего возьмет* (Ин. 16, 14); идея, которую отцы толковали, подобно святому Иларию, как о сообщении Божественных благ (или энергий, или действий Божественной природы).

На основании этих последних текстов и их важности, святитель Амвросий представляется одним из тех латинских отцов, к которым обращается преподобный Максим, чтобы удостоверить применение выражения «Дух исходит также от Сына» для обозначения того, что Отец и Сын имеют одно и то же естество (святитель Амвросий имеет в замысле, как и святой Иларий, отстоять Божественность Христа, отрицаемую арианами). Богословие святителя Амвросия соотносится в другом месте с критерием правоверия, данным преподобным Максимом: очевидно, что святитель Амвросий не видит в Сыне Причину или Начало Духа, и в том, что касается Его личного существования; Святой Дух исходит от Одного Отца, как о том свидетельствуют многочисленные места его творений[55]. Так, Амвросий пишет: «Дух одновременно исходит от Отца и свидетельствует о Сыне (a Patre procedit Spiritus Sanctus et testificatur de Filio[56])». Он также замечает: «Его исхождение совершается без посредничества и восходит к Тому, Кто никогда не начинался — потому что у Отца не было начала — и, поскольку Он не имел Начала, Дух также его не имел, по той причине, что Он есть в Нем и Он есть Его»[57]. Можно к тому же процитировать замечание, которое открыто указывает, что святитель Амвросий вовсе не трактует библейского выражения «Дух Сына» в смысле исхождения Святого Духа, имеющего Своим Началом Сына: «Если ты говоришь

55. См. превосходное исследование: L. MOTTE, «Ambroise et Augustine» в RANSON éd., Saint Augustine, Lausanne, 1988, p. 233–235.
56. De Spir. Sancto, I, 1, 25, PL 16, 739B.
57. De Trin., IV, PL 17, 541B.

«Дух», ты вместе с тем именуешь и Бога Отца, от Которого исходит Дух, и Сына, потому что Дух есть также и [Дух] Сына»[58]. Святитель Амвросий сам выявляет разницу между выражениями, которые относятся к происхождению существования Святого Духа, и теми, в которых подчеркивается единство природы.

Например, он отмечает: «Святой Дух исходит от Отца, и Он обладает вместе с Отцом и Сыном тем же божеством, тем же действием и той же сущностью (procedentem ex Patre, et communem cum Patre et Filio deitatem, operationem et substantiam possidentem)[59]».

То же различие видно в словах Самого Христа, когда Он говорит: *Дух истины, Который от Отца исходит*, и в то же время Дух послан через Сына по причине общности и единства природы (propter societatem unitatemque naturae a Filio mittitur)[60]», притом открытое проявление единства природы поставлено здесь в перспективу отчетливо домостроительную, потому что она открыто связана с миссией. Можно будет отметить близость этих последних слов святителя Амвросия со словами преподобного Максима: «Они хотели обнаружить дело (Святого Духа) исходить (через Сына) и установить этим сродство и неразличимость сущности», о чем утверждает иным образом, нежели святитель Амвросий, один из латинских отцов, которого имел в виду преподобный Максим в своем письме.

3. Святитель Лев Великий

Единственное, где можно найти прямое и внятное суждение об исхождении Святого Духа в сочинениях папы святителя Льва Великого, это в его «Послании 15» из

58. De Spir. Sancto, I, 3, 44, PL 16, 743C.
59. De Trin., XI, PL 17, 551B.
60. Ibid., X, 549A.

Turribius d'Astroga, где он, в частности, пишет о Святом Духе: «de utroque processit» [от Того и Другого изошел.– *Ред.*][61]. Но сегодня известно, что этот кусок апокрифичен и был сфабрикован после Собора в Браге (563)[62].

Утверждения, что Святой Дух есть «общий Отца и Сына»[63] или что Он есть Дух Отца и Дух Сына[64], что являлось распространенным убеждением среди отцов, перекликаясь с выражениями святого апостола Павла «Дух Отца» и «Дух Сына», не затрагивают происхождения Духа.

Один из текстов, где можно найти это последнее утверждение, проясняет нам концепцию святого Льва и представляет анализ, проливающий свет на интересующий нас предмет. Говоря о Пятидесятнице, папа отмечает:

> «Остережемся думать, что Божественная субстанция была явлена в том, на что было указано очам плоти. Божественная природа, невидимая и общая Отцу и Сыну, действительно показала под таким знаком, под каким хотела, свойство своего дара и своего деяния (muneris atque operis sui), но сохранила в глубине своей Божественности то, что свойственно ее сущности: ибо взгляд человека, мало того что не может достичь Отца или Сына, он даже не может увидеть Святого Духа. В Божественной Троице нет, действительно, ничего несходного, ничего неравноценного; все, что можно вообразить об этой субстанции, не различается ни в силе, ни в славе, ни в вечности (nec virtute, nec gloria, nec aeternitate). Хотя по свойствам Лиц иной есть Отец, иной есть Сын, иной есть Дух Святой, тем не менее, ни Божественность не становится иной, ни

61. Ep., XV, PL 54, 681A. Denzinger 284.
62. См. K. KÜNSTLE, Antipriscilliana, p. 117-126. A. PALMIERI, «Esprit Saint», col. 805.
63. Serm., 62 (LXXV), 3 SC 74, p. 146.
64. Ibid., 63 (LXXVI), 2 SC 74, p. 150.

природа не различается. Если действительно Единородный Сын есть от Отца и Святой Дух есть Дух Отца и Сына, Он не есть наподобие творения, которое было бы [творением] Отца и Сына, но Он есть как имеющий жизнь и силу с Одним и с Другим и как превечно существующий, исходя из того, что есть Отец и Сын (sempiterne ex eo quod est Pater Filiusque subsistens). Также когда Господь в преддверии Своих Страстей обещал Своим ученикам ниспослание Святого Духа, Он говорил им: *Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам.* [...] *Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам* (Ин. 16, 13,15). Так, было бы неверным утверждать, что иное принадлежит Отцу, иное — Сыну, иное — Святому Духу. Нет, то, что принадлежит Отцу, принадлежит соответственно Сыну и соответственно Святому Духу. Никогда в этой Троице такая общность не может иметь изъяна, ибо, обладая всем, Она существует превечно (semper existere). Остережемся же воображать там какое-либо время, какую-либо степень, какое-либо различие; и если никто не может объяснить, каков есть Бог, пусть никто не осмеливается утверждать, что Он не есть. Более извинительно, на самом деле, не говорить с достоинством о неизреченной природе, чем определять ее тем, что ей противоположно. Также все, что ревностные сердца могут представить о превечной и непреложной славе Отца, они заключают в то же время неразрывно и неотличимо и о славе Сына и Духа. Действительно, мы исповедуем, что эта блаженная Троица есть Единый Бог, потому что в этих трех Лицах нет никакого различия ни субстанции, ни силы, ни воли, ни действия (nec substantiae, nec potentiae, nec voluntatis, nec operationis est ulla diversitas)»[65].

65. Serm., 62 (LXXV), 3, SC 74, p. 146–147.

Можно заметить относительно занимающего нас вопроса, что в этом отрывке:

1) Святитель Лев различает очень четко Святой Дух как Лицо и Святой Дух как благодать или дар (или действие, или энергию)[66].
2) Эта благодать, которую Святой Дух сообщает людям, расценивается как принадлежащая общей природе трех Божественных Лиц.
3) Святитель Лев различает в начале этого текста субстанцию (или сущность) Божества, Которое непознаваемо, неприступно, несообщаемо, и все, что является Его «знаком» и проявлением, соотносится, как он говорит, с Его даром и с Его творением (opus, который можно перевести как действие или деятельность) или также с Его «силой» (virtus), с Его славой, с Его «вечностью», — с тем, что можно еще назвать Его «действиями» (слово, употребленное самим святым Львом) или Его энергиями. В конце текста проводится различие между субстанцией и силой, волей и действиями, которые, как утверждает святитель Лев, являются теми же самыми для трех Божественных Лиц[67].
4) Утверждение, что «Дух есть Дух Отца и Сына», нимало не означает, как на то претендовали некоторые толкователи, что Отец и Сын являются Причиной Духа или что Дух полагает свое существование от Отца и от

66. Это различение как раз проявляется дальше в проповеди, где св. Лев пишет: «В пятидесятый день после Воскресения Господа, десятый – после Его Вознесения обещанный и чаемый Святой Дух был излит на учеников Христа. [...] Итак, да будут Божественные дары изливаться во все сердца» (Serm., 63 LXXVI, 1, SC 74 p. 149.) Также см. ibid., 4, p. 151: «Блаженные апостолы сами до Страстей Господних были лишены Святого Духа, но не потому, что эта сила отсутствовала в деяниях Спасителя».

67. См. также: Serm., 63 LXXVI, 1, SC 74, p. 149: «Непреложная божественность преблаженной Троицы в Ее сущности, неразделимой в Ее действиях (indivisa in opere), единогласной в Ее воле, одинаковой в Ее силе и равной в Ее славе». Cf. ibid., 3, p. 151.

Сына. Это выражение четко связано с тем, чем Отец, Сын и Святой Дух обладают совместно, чтобы понять Божественную сущность и ее достояние и энергии, которые ей принадлежат и ее проявляют: святой Лев говорит, что «Дух есть Дух Отца и Сына [...] как имеющий жизнь и силу с Одним и с Другим и как превечно существующий, чтобы исходить из того, что есть (ex eo quod est) Отец и Сын».

5) Это выражение «превечно существующий, чтобы исходить из Того, что есть Отец и Сын» не указывает на происхождение Святого Духа, Который бы исходил из общей причины, представленной вместе Отцом и Сыном в качестве ипостасей[68], ни даже из Их общей природы, но утверждает, что Дух превечно обладает той же природой и, следовательно, тем же достоянием, той же силой и той же энергией, что и Отец и Сын, на что контекст данного отрывка указывает многими способами[69].

Будет отмечено, что превечно существовать в исхождении от Того, что есть Отец и Сын, представляется равнозначным тому, чтобы иметь жизнь и власть с Одним и с Другим, то есть обладать теми же Божественными благами, принадлежащими той же общей Божественной природе. Это подтверждается тем уподоблением, которое произошло далее между «превечно существовать» и «всем обладать», причем «всем» означает здесь Божественные «блага», которые здесь представлены как одни и те же у Отца, Сына и Святого Духа.

68. «Ex eo quod...» определенно указывает на сущность или на то, что с ней связано, но не на Лица, как это хотелось бы переводчику издания Sources chrétiennes, имевшему очевидно намерение содействовать интерпретации Filioque, переводя неточно: «Исходя из Того, Кто есть Отец и Сын» (loc. cit., p. 146).

69. Это особенно интересно отметить, что здесь есть различие, аналогичное тому, которое сделает позже св. Григорий Кипрский, по которому Святой Дух существует (или живет) от Отца и от Сына, но получает Свое существование (или жизнь) только от Отца.

6) Святитель Лев заранее опровергает толкование, которое следует из Filioque, уверением Христа: *От Моего* [от Моих благ. — *Прим. автора.*] *возьмет и возвестит вам* (Ин. 16, 14), подчеркивая, что то, что Христос обозначает как Свое, принадлежит в равной мере не только Отцу, но и Святому Духу и относится к благам, укорененным в общей Божественной природе, которые проявляются как энергии или действия и передаются как дары Отца через Сына в Святом Духе.

В целом представляется, что святитель Лев, утверждая, что «Дух есть Дух Отца и Сына (Patris Filiique)», поскольку Он «превечно существует из того, что есть Отец и Сын (ex eo quod est Pater Filiusque subsistens)», не превращает Сына в Причину Духа, но усиленно подчеркивает, что Божественная сущность является для трех Божественных Лиц единой и неразличимой и что его триадология также отвечает критериям, установленным преподобным Максимом в его письме.

4. Святитель Григорий Великий

Последнее замечание Максима Исповедника действительно и для подобных выражений папы святого Григория Великого (почти современника преподобного Максима), например, когда тот утверждает, что Святой Дух есть Дух Одного и Другого (utrorum)[70]. Встречают также у святителя Григория и классические утверждения, что Дух исходит от Отца и берет от Сына (de Patre procedens, et de eo quod est Filii accipiens)[71].

Некоторые утверждения, которые касаются исхождения от Сына, четко поставлены в перспективу икономии. Так, святой Григорий отмечает, что Иисус Христос изливает в сердца своих учеников Святой Дух, Который

70. Moral., XXX, 4, PL 76, 534A.
71. Ibid., V, 65, PL 75, 715A.

исходит от Него (qui a se procedit)[72]. Или когда он пишет, что «ниспослание Святого Духа есть процесс, когда Он исходит от Отца и от Сына (missio Spiritus Sancti processio est qua de Patre procedit et Filio)[73]». Равным образом в перспективе икономии следует понимать знаменитое выражение, что «очевидно, что Дух Утешитель исходит всегда от Отца и от Сына (Paraclitus Spiritus a Patre semper procedit et Filio)[74]»: контекст, на самом деле, относится к ниспосланию Святого Духа ученикам после вознесения Христа. Далее в другом месте святитель Григорий указывает, что то, что было ниспослано на апостолов Христом (и что исходит от Отца и от Сына), не есть Дух как Лицо, но как энергия, более точно — как любовь: [Христос] говорит [Своим ученикам]: *Ибо если Я не пойду, Утешитель не приидет к вам* (Ин. 16, 7). Это как если бы Он сказал открыто: «Если Я у вас не заберу Мое Тело, Я не покажу вам то, что есть любовь Духа»[75].

Другое утверждение святителя Григория, вспоминаемое часто, есть то, что Дух Святой «per substantiam profertur ex [Christo][76]». Но употребленный здесь глагол proferre означает в своем обычном употреблении: выставлен на обозрение, проявлен или обнаружен. Он не означает, таким образом, что Сын является причиной Духа в Его ипостасном существовании, но означает в перспективе икономии проявление в мире Духа через Сына. В рассматриваемом отрывке святитель Григорий объясняет, что Сын посылает и дает Духа, Которого «по сущности (per substantiam)» Он имеет всегда присутствующим в Себе во всей полноте (в то время как святые получают Его только по благодати и отча-

72. Ibid., I, 22, PL 75, 541B.
73. In evang. hom., II, 26, 2, PL 76, 1198C.
74. Dialog. , II, XXXVIII, 4, SC 260, p. 248.
75. Ibid.
76. Moral., II, 56, PL 75, 599A.

сти)[77]. Мы находим здесь выражение, которое мы встречали у других латинских отцов и которое аналогично формуле, использованной святителем Кириллом Александрийским[78]. Как говорит в своем письме преподобный Максим, такая формулировка не означает ни того, что Сын является Причиной ипостасного существования Духа, ни того, что Дух как Лицо исходит из субстанции Сына, ни даже того, что Он получает от Сына сущность или Божественную природу, но свидетельствует, что Дух есть Дух Сына в том смысле, который мы уже встречали ранее, и усиленно выражает единство природы Отца, Сына и Святого Духа. Вот что значит «проявлять», исходя из Христа, «per substantiam»: это не ипостась Духа, но Дух как содержащаяся в Нем сумма благ, действий или Божественных энергий, Которые Сын имеет также в Себе, получив их от Отца, чтобы явить их и передать людям.

Святитель Григорий Великий представляется, таким образом, также в ряду тех латинских отцов, которых имел в виду преподобный Максим в своем письме.

VI. ИСКЛЮЧЕНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

Православный историк А. Зерникав помещает блаженного Августина в стан врагов латинского догмата Filioque[79]. Действительно, в сочинениях блаж. Августина есть такие места, в которых исхождение Святого Духа от Отца и от Сына утверждается в смысле

77. Christus in cunctis eum et semper et continue habet praesentem, quia ex illo isdem Spiritus per substantiam profertur, quia [in sanctis] per gratiam manet ad aliquid, in illo autem per substantiam manet ad cuncta.

78. См.: infra, p. 44 s.

79. Sur la procession du Saint Esprit, SPb, 1797, p. 367–375.

откровенно икономическом (ниспослание Святого Духа в мир и дар Духа людям). Так, епископ Иппонский пишет: «Святой Дух посылается нам через (Сына) от Отца и от Его собственного Лица. Дух Отца и Сына посылается Ими Двумя (missus ab utroque)[80]». Он утверждает, что, поскольку Он преподан апостолам как дар Бога, Святой Дух должен иметь происхождение от Отца и Сына[81]. Также он отмечает:

> «Почему не должны мы верить, что Святой Дух исходит от Сына, коль скоро Он есть Дух Сына? Если Он не исшел из Него после Его воскресения, являясь Его ученикам, Он не мог бы дунуть на них, говоря им: *Примите Духа Святого* (Ин. 20, 22). Что означает это дуновение, если не то, что Святой Дух исшел от Него?»[82]

Некоторые выражения остаются между тем двусмысленными, касающиеся дарования благодати людям и сообщения этой благодати (главным образом, жизни) от Отца и от Сына Духу:

> «Святой Дух не исходит от Отца в Сыне и от Сына, чтобы освятить творение, но Он исходит одновременно от Одного и от Другого (simul de utroque procedit): хотя Отец предоставил Сыну, чтобы Святой Дух исходил от Сына, как Он исходит от Него Самого. Ибо мы не можем утверждать, что Святой Дух не есть жизнь, поскольку Отец есть жизнь и Сын есть жизнь. Но так как Отец обладает жизнью в Себе Самом, Он также предоставил Сыну иметь жизнь в Себе Самом; и так Он дал Сыну то, чтобы жизнь исходила от Него, как она исходит от Самого Отца»[83].

80. Serm., CCXII, 1, PL 38, 1059.
81. De Trin., V, 15, 16, PL 42, 921; 777 ibid., IV, 20, 29, PL 42, 208; Ep. CCXXXVIII, 15, PL 33, 1044.
82. Tract. in Io., XCIX, 7, PL 35, 1889. Cf. De Trin., XV, 26, 45, PL 426 1093.
83. Ibid., 9, PL 35, 1890 = De Trin., XV, 27, 48, PL 42, 1095.

Но даже когда блаженный Августин рассматривает исхождение Святого Духа в перспективе домостроительной, то есть той, которая касается миссии, он считает, что это соотносится с превечным исхождением, и раскрывает это[84]. Отсюда создается впечатление, которое испытывают при чтении текстов блаженного Августина, касающихся исхождения Святого Духа (текст, цитировавшийся ранее, этому прекрасный пример), что перспективы домостроительные и теологические для него не только неразличимы, но смешаны и совмещены.

Может показаться также смешанным, в плане богословском, превечное исхождение Духа от Сына с Его превечным проявлением через Сына. Кажутся часто перепутанными также ипостасные свойства Божественных Лиц с их природными свойствами. Свидетельство хорошо известного утверждения, что Дух представляет Собой связь любви между Отцом и Сыном, утверждения, которое могло бы означать (как это будет позже у святого Григория Паламы) сообщение Божественной энергии, совершающееся от Отца через Сына в Духе, у блаженного Августина — несмотря на такое выражение: «a Patre bono et Filio bono effusa bonitas»[85] в применении к Духу и которое может быть истолковано в вышеуказанном смысле, — кажется более говорит об умалении Лица Святого Духа в пользу безличного принципа, раскрывающего общую сущность, как это удостоверяют термины, используемые епископом Иппонским наиболее часто в контексте описания Святого Духа: «societas dilectionis»[86], «unitas, caritas

84. Так, для блж. Августина, когда Христос дунул на апостолов, говоря им: «Примите Духа Святого» (Ин. 20, 22), «Он открыто явил им то, что Он передал Своим дуновением в тайне Божественной жизни» (Contra Max., XIV, 1, PL 42, 770).

85. Serm., LXXI, 12, 18, PL 38, 454.

86. De Trin., IV, 9, 12, PL 42, 896.

amborum»[87], «communis caritas Patris et Filii»[88], «societas Patri et Filii»[89].

Кроме того, можно найти многочисленные выражения, которые несомненно свидетельствуют о выработанной доктрине об исхождении Духа от Отца и от Сына (блаженный Августин очень часто использует выражение «procedit ab utroque»), очень тесно соприкасающейся с той, которая позже стала латинской доктриной Filioque и чьей прямой вдохновительницей несомненно была она[90].

Из наиболее знакомых текстов можно процитировать следующие:

> «Как Отец обладает в Себе Самом тем, что из Него исходит Святой Дух, так Он предоставил Сыну, чтобы от Него исходил тот же Святой Дух безотносительно времени в этих двух случаях. И сказано, что Святой Дух исходит от Отца таким образом, чтобы было понятно, что Он исходит также от Сына, это Сын имеет Его от Отца. Действительно, если Сын имеет что-либо, Он имеет это от Отца; итак, Он имеет от Отца то, что от Него исходит Святой Дух [...], Сын рожден от Отца; и Святой Дух исходит первоначально (principaliter) от Отца и, по вневременному дару от Отца Сыну, от Отца и от Сына вместе (communiter)»[91].
>
> «От Того, от Кого Сын получает бытие Бога — Он есть воистину Бог Бога — от Того также Он получает то, чтобы Дух исходил также и от Него: вот почему Дух получает от Того же [Отца.— *Ред.*] то, чтобы исходить также от Сына, как Он исходит от Отца»[92].

87. Ibid., VI, 5, 7, PL 42, 928.
88. Serm., LXXI, 12, 18, PL 38, 454.
89. Ibid., 20, 33, PL 38, 463–464.
90. См. J. ROMANIDIS, Le Filioque dans P. RANSON (éd.) Saint Augustin, p. 204–206. P. DESEILLE, Saint Augustin et Filioque, p. 62, 67.
91. De Trin., XV, 26, 47, PL 42, 1094–1095; см. XV, 17, 29, PL 42, 1081.
92. Tract. in Io., XCIX, 8, PL 35, 1890.

> «Сын есть Сын Единого Отца; Отец есть Отец Единого Сына, Дух, соответственно, не есть Дух Одного, но Обоих Двоих. Почему же нам не верить, что Святой Дух исходит также от Сына, коль скоро Он есть также Дух Сына?»[93]

> «Сын происходит от Отца и Святой Дух также; но если Тот рожден, то Этот исходит. Вот почему Сын есть (Сын) Отца, от Которого Он рожден, Дух есть Дух Одного и Другого, поскольку Он исходит от Одного и от Другого (de utroque procedit) [...] Отец есть Творец Исхождения, так как Он родил Такого Сына и рожденному Им предоставил, чтобы из Него также исходил Святой Дух»[94].

Наконец, процитируем последний текст, который подтверждает предыдущие, но представляет и дополнительный интерес, указывая, что блаженный Августин считает Отца и Сына вместе единым Началом исхождения Святого Духа тем же образом, каким Они все являются единым Началом, дающим существование творениям:

> «Надо исповедовать, что Отец и Сын суть единое Начало Святого Духа, а не два начала. Как Отец и Сын есть Единый Бог и в отношении творения единый Творец и единый Господь, так и в отношении Святого Духа Они есть единое Начало. По отношению к творению Отец, Сын и Святой Дух есть единое Начало, и единый Творец, и Единый Господь»[95].

Нам кажется, из анализа этих цитат не явствует, что «Богословско-полемическое сочинение X» могло бы служить со стороны преподобного Максима ручательством

93. Ibid., 67, PL 35, 1888–1889.

94. Contra Max., II, XIV, 1, PL 42, 770–771. В продолжении этого отрывка говорится о том, как Христос дунул Святым Духом: «Действительно, если Он не исходит также от Него, Он бы не говорил Своим ученикам: «Примите Духа Святого» (Ин. 20, 22)». В этой главе блж. Августин еще раз смешивает перспективу икономии с перспективой богословия.

95. De Trin., V, 14, PL 42, 921.

доброкачественности доктрины блаженного Августина о Троице[96], потому что она точно не отвечает критерию приемлемости латинской формулировки, указанной раннее, а именно, что Сын не считается совместной Причиной Духа[97]. Кроме того, очевидно, что оправдание своих позиций, сформулированное папой Феодором и приближенными к нему богословами (или преподобным Максимом, ставшим их рупором), не находит себе места на почве августинианского богословия[98]. С формальной точки зрения, не выглядит неправдоподобным тот факт, что в Соборном послании папы не было выражено никакого отношения к блаженному Августину, потому что, как было замечено знатоками его творчества, в триадологии богословие Августина порывает с традицией предшествующих ему латинских отцов. В то же время католический богослов E. Hendriks отмечает, что «историк догматики, который, обращаясь к писаниям IV века, открывает сочинения блаженного Августина», замечает, что «линия разрыва в общем развитии трини-

96. Заметим, что касается самого преп. Максима, что хотя он пребывал в Карфагене, а потом в Риме, в его сочинениях не отыщется ни единой прямой ссылки на блж. Августина, равно как и никакого определенного отпечатка его богословской мысли. (См.: B. ALTANER, «Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius», Historisches Jahrbuch, 71, 1952, p. 67, воспроизведено в: Kleine patristische Schriften, Berlin, 1967, p. 88–89). Утверждение G. C. BERTHOLD, что две темы, затронутые в «Богословско-полемическом сочинении X», имеют отношение к доктрине блж. Августина, представлено бездоказательно и, нам кажется, лишено основания, так же как и тезис о влиянии воззрений блж. Августина на преп. Максима во время его пребывания в Карфагене («Did Maximus the Confessor Know Augustine?» Studia Patristica, XVII 1, 1982, p. 15).

97. Также В. БОЛОТОВ отмечает с полным правом, что «ex Patre et Filio, как оно дано у блж. Августина, не покрывается и по смыслу учением свв. Отцов восточных». (проф. В. В. Болотов. Тезисы о Filioque // К вопросу о Filioque, Тезис 11, СПб., 1914, с. 70). См. также: P. DESEILLE, «Saint Augustin et le Filioque», p. 60–63.

98. Как это отмечал P. DESEILLE, ibid., p. 68–69.

тарного учения проходит не между блаженным Августином и нами, а между ним и его непосредственными предшественниками»[99].

VII. ПОЗИЦИЯ СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА АЛЕСАНДРИЙСКОГО

Что касается святителя Кирилла, у преподобного Максима нет никаких точных ссылок на него, кроме того что говорится им в «Толкованиях на Евангелие от Иоанна». Здесь можно найти много формулировок, выступающих в том значении, на которое указывал преподобный Максим.

Можно предположить, что преподобный Максим имел в виду именно этот отрывок:

> «Действительно, чтобы видели ученики, что обещает подать им не наитие чуждой и инородной силы, но Себя Самого (только) другим образом, называет Утешителя Духом Истины, то есть (Духом) Себя Самого, ибо Святой Дух не мыслится чуждым сущности Единородного, но происходит природно из нее (πρόεισι φυσικῶς ἐξ αὐτῆς) и, что касается тождества природы, нет ничего другого, что сравнительно с Ним, хотя и мыслится имеющим личное существование»[100].

Видно, что в данном тексте святитель Кирилл хочет сугубо подчеркнуть единство природы Святого Духа и Сына. Но также очевиден с первых строк контекст икономии:

99. Предисловие к Œuvres de saint Augustin, 15, La Trinité, Paris, 1955, p. 22. Со стороны православных этот разрыв был особенно сильно подчеркнут J. ROMANIDIS, Franks, Romans, Feudalism and Doctrine, p. 60–98, частью переведенное в «Le Filioque», p.197–217.

100. Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 3, X, гл. II, М., 2002, с. 674.

имеется в виду ниспослание Духа Святого на учеников, и выражение «Он происходит природно от нее» (сущности Единородного Сына), означает здесь не то, что Святой Дух как ипостась исходит из Божественной сущности, которой обладает Сын, но что Святой Дух послан и преподан как благодать (или энергия), принадлежащая сущности, общей для Отца и Сына (и также для Него Самого). Эта благодать для людей, получающих ее, исходит от Сына, Который обладает ею в силу общности Его природы с природой Отца.

Несколькими строками выше в том же отрывке святитель Кирилл отмечал: Иисус, «предсказав, что придет на них Утешитель, Духом Истины назвал Его, то есть Своим, ибо Он Сам есть Истина»[101]. Здесь отчетливо видно, что святитель Кирилл не имел в виду Само Лицо Святого Духа, но свойство или энергию, которой в подтверждение их единства и сущностной (или природной) общности Отец, Сын и Святой Дух равно обладают, и что Сын дает своим ученикам в Духе благодать, которую Он получил от Отца и которая также является Его собственной.

Это становится еще более ясным в другом тексте, очень близком к предыдущему:

> «Хотя Святой Дух есть собственная ипостась, и Он представляется сознанию таким образом, что Он есть Дух и Он не есть Сын, тем не менее, Он не инороден Сыну. Ибо Тот Его называет Духом истины, однако, Христос есть Истина, и [Дух] изливаем от Него точно так же, как исходит от Бога Отца. Действуя в таинствах после вознесения Христа на Небеса, руками Его учеников, Дух прославил Его. Ибо мы веруем, что, поскольку Он есть Бог по естеству, Он действовал по-новому через Своего собственного Духа. Вот почему Он сказал: *От Моего возьмет и возвестит*

101. Ibid., c. 674.

> *вам* (Ин. 16, 15). И мы вовсе не говорим, что это по причастию Дух премудр и силен. Действительно, Он исполнен всех благ, и нет в Нем никакого изъяна. Потому что Он есть Дух Того, Кто есть Благо и Премудрость Отца, то есть (Дух) Сына, Дух Его собственный есть Премудрость и Благо»[102].

Святитель Кирилл указывает, что если Дух есть отличный от Сына и другой по ипостаси или как Лицо, обладающее собственным существованием, то Он не является для Него инородным[103] по тем свойствам, которыми Он обладает (святитель Кирилл приводит сначала истину, потом силу, премудрость и добродетель). Эти свойства, будучи Божественными свойствами или энергиями, являются общими для трех Лиц, поскольку принадлежат Их единой природе и сообщаются от Отца Сыну и от Сына Духу. Таким образом, Дух их получает от Отца через Сына или, если угодно, от Отца и от Сына. Очевидно, что здесь это не Дух как ипостась, которая исходит от Отца и от Сына, но Дух как Носитель, Проявитель и Податель Божественных энергий (в контексте определенно домостроительном).

В той же перспективе следует читать и другой отрывок из «Толкования на Евангелие от Иоанна», где можно найти схожее утверждение:

> «Христос называет Утешителя Духом Истины, то есть Себя Самого, говорит, что Он исходит от Отца (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι). Это потому, что Он есть как собственный Дух Сына, природно в Нем существующий и через Него исходящий (δι'αὐτοῦ προϊόν), так и Дух Отца»[104].

102. Ep. , XVII, PG 77, 117C-D.
103. Св. Кирилл подразумевает здесь концепцию Нестория (см.: infra, p. 50).
104. Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 3, X, гл. II, М., 2002, с. 656.

В этом отрывке святой Кирилл настаивает на единстве природы Духа и Сына, на что указывают выражения «Он есть собственный Дух Сына», «через Него исходящий». Будет отмечено, что святитель Кирилл здесь различает то, что Дух исходит от Отца, и то, что Он исходит через Сына: первое выражение относится к происхождению Святого Духа, рассматриваемому в богословском плане, поскольку Его превечной причиной является Отец; второе относится к Его происхождению, рассматриваемому в плане домостроительном, поскольку Он послан через Сына[105]. Святитель Кирилл также различает то, что Дух исходит от Отца, и то, что Он есть Дух Отца. Дух есть (тождественно) Дух Отца и Сына на основании единства природы Отца и Сына. На основании того же единства природы святитель Кирилл говорит, что Он есть собственный Дух Сына, как он мог бы сказать, что Он есть собственный Дух Отца; на том же самом основании говорят еще, что Дух существует в Сыне, как можно было бы сказать, что Он живет в Отце[106].

Во всем, что касается проявления Духа (как превечного, так и преходящего), можно настаивать также на том, что Дух существует в Сыне (можно сказать также, как это часто принято у отцов, что Он почивает в Сыне), Который Его получил от Отца. Но что касается Его ипостасного существования, Дух не исходит тождественно от Отца и от Сына: Он исходит от Единого Отца, поскольку Отец есть Его единая Причина. Так как Дух есть Дух Сына, не только потому что Он исходит от Него, как Он исходит от Отца, но потому что Сын

105. То же различение можно обнаружить в другом тексте: «Дух проистекает, то есть исходит от Бога Отца, как из Источника, но Он ниспослан творению через Сына». Ep. , LV, PG 77, 316D.

106. На основании единства их природы три Лица существуют одно в другом. Это тринитарный «перихоресис» (взаимопроникновение).

обладает той же природой, что и Отец, и потому что Дух обозначает здесь не Само Лицо Духа, но общие Божественные энергии, которые Он проявляет в Себе Самом и которые, происходя от Отца, выходят, проистекают, проявляются (или также — глагол, принятый в этом последнем смысле, — исходят через Сына или от Сына), это становится ясным в следующем отрывке того же сочинения:

«Не должен ли каждый признать, и вполне справедливо, даже более — быть твердо убежденным в том, что Сын, будучи по существу общником природных благ Отца, имеет Духа таким же образом, каким должно разуметь и об Отце [...] не как чуждого и внешнего Ему — глупо, даже более — безумно так думать, — но таким образом, как каждый из нас содержит в себе своего собственного духа и из внутреннейших глубин изливает его вовне? Вот почему и [Христос] телесно вдунул Его, показывая, что как из уст человеческих дух исходит телесно, так и из Божественной сущности свойственным Божеству образом изливается (προχεῖται) Дух, из Него исходящий»[107].

Природные блага указывают здесь свойства или качества общей Божественной природы, которая проявлена и преподана как энергии или действия. Другой текст святого Кирилла показывает, что он имеет в виду Божественные энергии или действия, которые на основании общности природы трех Божественных Лиц проявляются и восполняются, исходя от Отца через Сына в Святом Духе или в Сыне через Святого Духа, или также от Сына в Святом Духе или через Святого Духа:

«Христос называет Божиим перстом Святого Духа, Который в каком-то смысле распускается, как почка,

107. Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 3, IX, гл. I, М., 2002, с. 548.

от Божественной природы и там пребывает, словно палец на человеческой кисти. Ибо Писания называют Сына кистью и рукой Бога. Итак, как рука естественным образом соответствует всему телу, действуя сообразно сознанию и имея навык подчинять указанию в этом служении палец, так мы представляем, с одной стороны, Слово Бога как проявление Бога и в Боге и, так сказать, «отпочковывающееся» в Боге; а с другой стороны, Духа, исходящего природным и сущностным образом от Отца в Сыне, который действует через Него в освящающих миропомазаниях. Следовательно, очевидно, что Святой Дух не инороден Божественной природе, но исходит от нее и пребывает в ней естественным образом; также палец на руке, принадлежащий телу и той же природе, и как рука есть у тела не как инородная субстанция, но как соединенная с ней»[108].

Образ пальца, принадлежащего кисти и руке, хорошо показывает, как в энергии выражается непрерывность действия и единство природы, которой она подчинена. Можно также предложить другие тексты святителя Кирилла, в которых он утверждает, что Дух исходит от Отца и от Сына или что Он сущностно происходит из двух, или что Он сущностно происходит из Божественной природы, и это надо понимать в том же смысле, что и предыдущие его утверждения. Дадим в качестве примера эти четыре текста, часто цитируемые, контекст которых откровенно домостроительный и которые свидетельствуют о единстве природы с Отцом и Сыном Духа, посланного людям:

«Когда Святой Дух ниспосылается нам, Он делает нас сообразными Богу, ибо Он исходит от Отца и от Сына (πρόεισι ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ): очевидно, что Он Божественной сущности (τῆς θείας ἐστὶν οὐσίας), исхо-

108. Thes., XXXIV, PG 75, 576C–577A.

дя сущностным образом в ней и от нее (οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν)»[109].

«Это Дух Бога Отца и, в то же время, Дух Сына, Тот, Который сущностным образом принадлежит Двоим, то есть изливается от Отца через Сына (τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρός δι'Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα)»[110].

«Необходимо исповедовать, что Дух есть от сущности Сына (τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ). Существуя от Него соответственно природе (ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχον), Он вдунут Им в творение, чтобы исполнить его обновление»[111].

«[Христос], отпуская грех тому, кто обращается к Нему, изливает Свой собственный Дух, Который Он посылает Сам как Слово, [произошедшее] от Бога и проливает в нас из Своей собственной природы и, по выржению святого апостола Иоанна, *не мерою дает Бог Духа* [Ин. 3, 34, ср. Ин. 20, 22], но Он Его посылает от Себя Самого, точно так, как это делает Отец»[112].

В первую очередь, в этих текстах можно отметить, что святитель Кирилл близким к латинским отцам способом подчеркивает Божественную единосущность Сына в противовес христологическим возражениям ариан и таковую же — Духа в противовес отрицаниям пневматомахов. Вынужденный позже бороться с теорией Нестория, утверждавшей, что Дух, через Которого прославился Христос и творил чудеса, был инородной силой, которую Господь получил во время Своего Крещения, святитель Кирилл настаивает на том, что Дух есть собственный Дух Сына, и он приходит, мы это уже видели, к утверждению, что этот последний происходит из невыразимой природы Слова[113]. Эти двусмысленные формулы, которые можно расценить как

109. Ibid., 585A.
110. Ador., I., PG 68, 148A.
111. Thes., XXXIV, PG 75, 608B.
112. Inc. unig., SC 97, p. 276.
113. Contr. Nest., IV, 3, ACO t. I, 1, 6, p. 81–82.

неловкие, подверглись ожесточенной критике со стороны блаженного Феодорита Кирского[114], что привело святителя Кирилла к необходимости отточить мысль по этому вопросу[115] и привести дополнительные доводы в пользу своей безукоризненной ортодоксии, особенно подчеркивая, что он рассматривал Святого Духа не как имеющего существование, происходящее от Сына или через Сына, но как исходящего от Отца[116]. Как отмечает A. de Halleux, который тщательно проанализировал этот спор, оказывается: во всех случаях святитель Кирилл выражается, «имея в виду икономию, а не тринитарное богословие, иначе говоря, он указывает на то, что схоластики называют преходящей миссией, а не превечным исхождением»[117]. «Святитель Кирилл никогда не богословствует о Святом Духе, кроме как в контексте сотериологическом»[118], и это «физический» характер александрийской сотериологии, которая лучше объясняет странный «эссенциализм» некоторых обозначений, которые святой Кирилл, продолжающий

114. A. de HALLEUX, Cyrille, Théodoret et le Filioque, Revue d'histoire ecclésiastique, 74, 1979, p. 597–625.

115. Особенно, что «Дух Бога и Отца, Который Им обладает, не инороден Сыну по отношению к сущности» (Ep., XXXIX, ACO, t. I, 1, 4p. 19) или что «Святой Дух обладает Богом и Отцом, по слову Спасителя, но он не инороден Сыну, ибо Тот имеет все вместе с Отцом» (Apol. contra Theod., 9, ACO, t. I, 6, p. 135).

116. См. A. de HALLEUX, Cyrille, Théodoret et le Filioque, p. 608-610. После объяснений свт. Кирилла Феодорит окажется удовлетворенным: «Теперь писания Кирилла являют здравое евангельское рассуждение. Ибо, по нему, Святой Дух не добывает свое существование от Сына или через Сына, но исходит от Отца и называется собственным Духом Сына по причине их единосущности» (Ep., CLXVI, PG 83, 1484C).

117. A. de HALLEUX, «Cyrille, Théodoret et Filioque», p. 614, см. деталь аргументации p. 614–617. См. также: прот. И. МЕЙЕНДОРФ. «Исхождение Святого Духа у восточных Отцов», Россия и христианский мир, 2. Свт. Кирилл подходит к признанию самого исхождения в смысле икономии (см. A. de Halleux, p. 615).

118. A. de HALLEUX, op. cit., p. 614. Это толкование поддерживает интерпретацию прот. И. МЕЙЕНДОРФА.

заботу святителя Афанасия о единосущии, любит применять к Святому Духу, отодвигая на второй план, как может показаться, характер субстанциальный или личный[119]. Выдающийся знаток творчества святого Кирилла G.M. de Durand отмечает в том же смысле, что «по сути, основная забота святителя Кирилла состоит в том, чтобы подчеркнуть непреходящую связь Духа с Божественной сущностью», показать, что Дух принадлежит тому же уровню, что и Отец и Сын, и не может быть творением и что большинство текстов великого александрийца «нацелены на определение природы Духа, а не Его точных отношений с другими Лицами»[120].

Во вторую очередь можно отметить, что, кроме единственного случая, святитель Кирилл не утверждает, что Святой Дух имеет в Сыне или в общей Божественной сущности Отца и Сына Первопричину Своего личного существования[121], иначе говоря, что Сын есть — по ипостаси или по существованию — Причина Святого Духа.

VIII. ВОПРОС О ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ РАЗЛИЧИЯХ

В «Богословско-полемическом сочинении X» преподобный Максим пишет, что когда папа Феодор и богословы его круга говорят, что Святой Дух исходит также от Сына, что по-латыни: «[ex Patre] et Filio (или Filioque) procedit», они не хотят сказать, что Сын есть Причина Святого Духа, но желают выразить, что Дух

119. A. de HALLEUX, op., cit., p. 616.

120. Предисловие к CYRILLE d'ALEXANDRIE, Dialogues sur la Trinité, t. I, SC 231, p. 667.

121. К тому же выводу приходит A. de Halleux: невозможно «считать св. Кирилла в числе защитников тезиса Filioque в отношении внутритроического происхождения, которое связывает Сына с личным существованием Духа» (op., cit., p. 617).

исходит от Сына, придерживаясь в этом обыкновения латинских отцов и святителя Кирилла.

Преподобный Максим отмечает, что критика со стороны некоторых византийцев вызвана лингвистическим непониманием. Это непонимание поддерживается тем, что там, где византийцы обычно употребляют два разных термина (ἐκπορεύεσθαι и προϊέναι): первый — чтобы обозначить исхождение (в точном смысле) Духа от Отца, иначе говоря, то, что Дух получает Свое личное существование от Отца; второй — чтобы обозначить исхождение, иными словами, проявление, ниспослание, миссию Святого Духа от Отца через Сына (или от Отца и от Сына), латиняне часто используют один глагол procedere, которым обозначают эти две разные реальности[122]. Желая выразить в этом случае второе (проявление или ниспослание Духа), они просто переводили латинское procedit его непосредственным греческим эквивалентом (ἐκπορεύεσθαι), не думая, что этот глагол будет немедленно понят византийцами как относящийся к происхождению Духа в плане Его личного существования. Чтобы выразить именно то, что они хотели выразить, для соблюдения принятой византийской терминологии они должны были сказать πρόεισι δι'Υἱοῦ (или: κἀκ τοῦ Υἱοῦ) τὸ Πνεῦμα вместо того, чтобы сказать: ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα. В то же время следует остерегаться попыток создать систематическую теорию на базе терминологического различия между латинянами и греками[123]. Если

122. Они также иногда используют это слово в еще более широком смысле, чтобы обозначить рождение Сына, что помогает им говорить, что Сын и Святой Дух Оба исходят от Отца. Надо отметить, что св. Кирилл Александрийский употребляет также иногда глагол (ἐκπορεύεσθαι), чтобы обозначить рождение Сына (ср.: Свят. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения, книга третья, часть 3, X, М., 2002, с. 581–597).

123. Как это сделал J.-M. GARRIGUES, склонявшийся разрешить проблему Filioque совмещением двух точек зрения, которые он считал взаимно дополняющими. См.: infra, 128.

верно то, что широкий смысл, который латиняне придают глаголу procedere содержит в некоторых их текстах двусмысленность и создает трудности в толковании, контекст позволяет чаще всего судить о смысле. С другой стороны, греческий обычай высказываться не имел, как об этом уже говорилось, абсолютного характера. Верно, что греческие отцы наиболее часто использовали глагол ἐκπορεύεσθαι, когда они хотели подтвердить, что Дух имеет Свое личное существование от Отца (в строгом смысле, исходит от Него) и что они использовали часто глагол προϊέναι, когда хотели обозначить, что Дух исходит от Отца через Сына (проявляясь через Него, оставаясь превечным и будучи преходящим в мире, куда Он послан и преподан), но здесь обнаруживаются и исключения. Например, святитель Григорий Богослов использовал второй глагол в первом случае[124] так же, как святитель Кирилл Александрийский употреблял глагол προχεῖσθαι вместо эквивалентного ἐκπορεύεσθαι[125]. С другой стороны, преподобный Иоанн Дамаскин, заботившийся о точности, использовал первый глагол во втором случае[126], так же как сам преподобный Максим[127].

При наличии сомнений можно сослаться на эту обычную разницу, установленную латинскими и греческими словарями, чтобы акцентировать различие между ипостасным исхождением Святого Духа от Единого Отца и сообщением Духа от Божественной природы Отца через Сына[128], потому что богословие каппадокийцев,

124. Or., XX, 11, SC 270, p. 78, XXX, 19, SC 250, p. 266, XXXIX, 12, SC 358, p. 174.

125. См. Ep., IV, PG 77, 316D.

126. De fide orth., I, 12, PTS 12,p. 36.

127. Thal., LXIII, PG 90, 672C, CCSG 22, p. 115 (infra p. 161).

128. Идея, защищаемая J.-M. GARRIGUES в: Le Sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire, Contacts, 23, 1971, p. 283–309, Procession et ekporèse du Saint-Esprit, Istina 17, 1972 p. 345–366, Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du Filioque L. VISHER éd., La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident (Document foi et constitution n 103),

общепризнанное на Востоке, а также богословие преподобного Максима не допускают смешения ипостаси и сущности как в исхождении, так и в происхождении Святого Духа, для Которого, полагают они, в одном и в другом случае Отец есть единый Источник. Монархия Отца, на которой настаивают каппадокийцы, означает для них не только то, что Отец есть единое Начало и Причина Сына и Святого Духа, но что Он есть также единое Начало их ипостасного различения (будучи Причиной Сына по рождению и Святого Духа по исхождению или проекции) и, в то же время, единое Начало идентичности их природы[129], являясь единым Источником Божественности, которую один и другой получают от Него Одного[130]. Что касается преподобного Максима, он утверждает, что ипостась никоим об-

Paris, 1981, p. 165–178. Он считает, что Дух ведет Свое ипостасное существование в исхождении от Отца, в то время как Свое сущностное бытие Он ведет от Отца и Сына, говоря, кстати, об этом втором исхождении как об «исхождении от и в Божественной сущности» и о «сообщении Духу внутрибожественной сущности через Отца и Сына». Вот, в основном, эта теория J.-M. Garrigues, которая возвращается, непосредственно вдохновляясь ими, к цитированным нами статьям Clarification du conceil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétienes, озаглавленным Les Traditions grecques et latines concernant la procession du Saint-Esprit. Эта теория – о том, что Дух исходит из общей сущности (от Отца и от Сына или от Отца через Сына) – является неприемлемой для большинства православных патрологов, но также и для такого выдающегося католического патролога, как A. de HALLEUX, который подверг резкой критике интерпретацию J.-M. Garrigues в: Du personnalisme en pneumatologie, Revue théologique de Louvain, VI, 1975, p. 21–23.

129. См., например, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Disc., XX, 7, SC 270, p. 70, XXXI, 14, SC 250, p. 302–304.

130. Можно сделать следующее различие: Отец есть Причина ипостаси Святого Духа, поскольку Он Ему сообщает Божественную сущность, так же как аналогично Он является Причиной Сына и Ему сообщает Божественную сущность, потому что коль скоро Он является Причиной собственной сущности, сущность, которую Он передает, остается Его сущностью. Часто используемое слово «источник» пригодно для того, чтобы сохранить это различие, включающее эти два термина.

разом не может существовать без сущности[131]. Идея об ответвлении Духа, согласно сущности в исхождении от Отца и от Сына, с другой стороны, вовсе не является общей для всех латинских отцов[132]: ее можно найти у Тертуллиана (нами он упоминался в связи с тем, что его очень несовершенная триадология не могла быть признана нормативной даже для Запада) и в другом случае — у блаженного Августина и его учеников. Так, исследуя позицию святителя Кирилла (который в очень незначительной степени находился под влиянием каппадокийцев), мы могли констатировать, что он также не разделял эту концепцию, хотя в его употреблении греческого языка обнаруживается двусмысленность, которую проявляют латинские отцы на своем собственном языке.

Однако разногласия в понятиях об исхождении Святого Духа сводятся не к проблеме словоупотребления: напрасно некоторые богословы, как восточные[133], так и западные[134], полагают, что догматические расхождения можно объяснить терминологическими различиями, и всякое решение, перенесенное в лингвистическую плоскость, рискует оказаться искусственным и иллюзорным[135]. Надо отметить, что в своем письме преподобный Максим обличает непонимание также того, что

131. Th. Pol., XXIII, PG 91, 261C–264A. Этот принцип как раз будет подтвержден св. ИОАННОМ ДАМАСКИНЫМ («Точное изложение православной веры», III, 9, М., 1999, с. 213-214). Святой Дух получает от Отца Свою сущность так же, как Он получает от Него Свою ипостась, которая наряду с этим является ипостасью Сына. Греческие отцы также говорили часто, что Святой Дух исходит от сущности Отца или от Божественной сущности сообразно ипостаси Отца.

132. Как этого хотел бы J.-M. Garrigues.

133. Как V. RODZIANKO (Filioque in Patristic Thought, Studia Patristica, 2, 1955, p. 295-308), в иной перспективе, чем у J.-M.Garrigues.

134. Как J.-M.GARRIGUES в своих двух статьях, процитированных в примечании 128.

135. Как отмечает A. de HALLEUX, Du personnalisme en pneumatologie, p. 21–23.

касается прародительского греха: его замечание о проблеме адекватного перевода с одного языка на другой появляется после исследования двух полемических вопросов и относится к обоим, а не только к первому. В этих двух случаях преподобный Максим определенно проявляет способность преодолеть формы выражения за счет их глубинного смысла. Относительность лингвистических различий, как у греческих, так и у латинских отцов, само по себе призывает к их преодолению, но чтобы не потеряться в текстах, необходимо еще располагать системой адекватного чтения, для осуществления которого преподобный Максим представляет нам здесь несколько базовых принципов.

IX. ТОЛКОВАНИЕ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА В СВЕТЕ ЕГО СОБСТВЕННОЙ ТРИАДОЛОГИИ

Триадология преподобного Максима почти не развернута. Вопрос об исхождении Святого Духа затронут только в четырех местах его творений и в очень коротких отрывках. Лаконизм Исповедника поддерживается, без сомнения, его заботой о том, чтобы сохранить таинство реальности, которая ускользает от всякого человеческого понимания, заботой, которую в высокой степени равно проявляют и его учителя: святитель Григорий Богослов[136], священномученик Дионисий Ареопагит, а также святитель Василий Великий. В «Амбигве», большая часть которой посвящена триадологии, он утверждает, что рождение Сына неизреченно[137]; он не высказывается при этом об исхождении Святого Духа

136. См. Or., XXXI, 8, SC 250, p. 290.
137. Amb. Io., PG 91, 1264B, 1268B.

и, что касается Божественных Лиц, он открыто отказывается касаться этиологии (αἰτιολογία)[138]. И лишь в предыдущих творениях — «Quaestiones et dubia», «Толкование на Молитву Господню», «Вопросоответы к Фалассию» и «Различные богословские и домостроительные главы» — преподобный Максим кратко обращается к этому вопросу.

1) В Различных богословских и домостроительных главах он пишет:

> «Един Бог, единого Сына Родитель, Отец, и единого Святого Духа Источник; Единица неслиянная и Троица нераздельная; Ум безначальный, единственный и сущностным образом (сущий) Родитель единственного и безначального Слова (μόνου μόνος οὐσιωδῶς ἀνάρχου Λόγου Γεννήττωρ); Источник единственной и вечной Жизни, то есть Святого Духа (μόνης ἀϊδίου Ζωῆς, ἤγουν Πνεύματος ἁγίου, πηγή)»[139].

Очевидно, что в этом отрывке преподобный Максим, с одной стороны, считает Отца единственным Источником Святого Духа, а с другой — представляет как параллельные и симметричные рождение Сына и исхождение Святого Духа, иначе говоря, Сын не может быть посредником в исхождении Святого Духа.

2) В «Толковании на Молитву Господню» преподобный Максим так объясняет слова *Отче наш, Иже еси на небесех! Да святится имя Твое, да приидет Царствие Твое*:

> «В этих (словах) Господь учит молящихся, что (молитву) подобает начинать сразу с богословия, а также посвящает их в таинство образа существования Творческой Причины всего сущего, будучи Сам по сущности этой Причиной. Ибо слова молитвы являют (нам)

138. Amb. Th., PG 91, 1036B.

139. Различные богословские и домостроительные главы // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, М., 1993, с. 257.

Отца, Имя Отца и Царство Его, чтобы мы с самого начала (молитвы) научились чтить единую Троицу, призывать Ее и поклоняться Ей. Ибо Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом (οὐσιωδῶς ὑφεστώς), есть Единородный Сын (Его). А Царство Бога Отца, также пребывающее сущностным образом (οὐσιωδῶς ὑφεστῶσα), есть Дух Святой. То, что Матфей называет здесь Царством, другой Евангелист назвал Духом, говоря: «Да приидет Дух Твой Святый и да очистит нас». Ведь Отец обладает этим Именем, не как вновь приобретенным, и Царство мы понимаем не как созерцаемое в Нем достоинство, поскольку Он не начинал быть, чтобы становиться сначала Отцом, а затем Царем, но, Присносущий, Он всегда есть и Отец, и Царь, совсем не имея начала ни для Своего бытия, ни для того, чтобы *становиться Отцом или Царем. Если же Он — Присносущий* и всегда есть и Отец, и Царь, то это означает, что и Сын, и Дух Святой всегда сущностным образом сопребывают с Отцом (ἀεὶ ἄρα καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐσιωδῶς τῷ Πατρὶ συνυφεστήκασιν). Они естественным образом существуют от Него и в Нем (ἐξ αὐτοῦ τὲ ὄντα καί ἐν αὐτῷ φυσικῶς) так, что превышают (всякую) причину и (всякий) разум. Не после Него Они стали быть, и не по закону причинности, поскольку связь (Их) обладает способностью совместного проявления того, связью чего она есть и называется (ἡ γὰρ σχέσις συνενδείξεως κέκτηται δύναμιν, τὰ ὧν ἐστί τε καὶ λέγεται σχέσις), не позволяя рассматривать Их как следующих Один за Другим»[140].

Здесь преподобный Максим подчеркивает, что Сын и Святой Дух существуют превечно от Отца и в Нем. Этим он указывает, что Сын не стал существовать после Отца и что Дух Святой не существовал после Отца и Сына.

140. Толкование на Молитву Господню // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, М., 1993, с. 189–190.

Отец есть также Царь, и, как Отец и Царь, Он пребывает присносущно. Это означает не только то, что не было временной дистанции между существованием Отца, порождением Сына и исхождением Святого Духа, но что порядок расположения Отца, Сына и Святого Духа, который существует в исповедании веры и в молитве, не ёсть порядок существования Лиц in divinis (в Божестве). В этом тексте Сын отнюдь не является неким посредником между Отцом и Святым Духом, но Сын и Святой Дух помещены в единый план Один за Другим, но за Отцом, в том, что относится к Их существованию. Отец, тем не менее, не рассматривается как Начало Одного и Другого, но преподобный Максим отказывается здесь от использования понятия причины в измерении, где обращение к причинности, в общепринятом смысле и с точки зрения мира, может привести к суждению о следствии, вытекающем из причины. Говоря, что Сын и Святой Дух сосуществуют сущностным образом с Отцом и что Они от Него и в Нем по естеству, святой Максим настаивает на совершенном равенстве и идентичности Сына и Духа с Отцом в том, что они имеют ту же сущность или ту же природу[141]; Сын и Дух познаваемы от Отца и имеют в Нем эту природу[142], которой Они обладают вместе с Ним и которая едина. Эти рассуждения между тем даны в контексте, который дает право по нескольким основаниям рассматривать его в целом, в плане икономии[143]: здесь говорится о молитве, в которой испрашивается

141. Для преп. Максима сущность и природа – синонимы (см. Th. Pol., XIV, PG 91, 149B).

142. Здесь отчетливо видно, что J.-M. Garrigues не может претендовать та то, чтобы доказать свою теорию, по которой Святой Дух получил бы Свою сущность или Свою природу от Отца и от Сына, опираясь на преп. Максима, для которого Святой Дух берет, так же как и Сын, Свою сущность или Свою природу от одного Отца.

143. J.-M. GARRIGUES, который цитирует лишь самый конец текста, вырванный из своего контекста, опустив купюры и исказив его смысл предложенным им

Божия благодать; Бог явлен по отношению к существам как их Причина. Можно будет также отметить, что называние «Имени», относящееся к Сыну, и «Царства», относящееся к Святому Духу, не являются собственными для присущих Им ипостасей. На самом деле, речь идет о Божественных Именах или также о Божественных энергиях, к тому же преподобный Максим представляет «Царство» как «достоинство». То, что преподобный Максим считает наименование «Царство» равноценным наименованию Святого Духа в контексте этого слова Писаний: «Да *приидет Дух Твой Святый,* и *да очистит нас*», подтверждает, что имеется в виду Святой Дух как благодать или энергия, а также то, что контекст дает икономическую перспективу: ниспослание Божественных энергий или благодати людям[144].

Другой отрывок из «Толкования Молитву Господню» также заслуживает внимания:

> «Весь Отец и весь Дух Святой существенно и совершенным образом пребывали во всецелом воплощаемом Сыне, не воплощаясь сами, но Один благоволя, а Другой содействуя в Воплощении самодействующему Сыну. Слово пребывало разумным и живым, никем другим не постигаемое по сущности, кроме Одного Отца и Духа, и ипостасно соединившись по Человеколюбию (Своему) с плотию»[145].

Этот текст выявляет взаимоотношения Божественных Лиц: это не только Святой Дух, Который есть (или су-

переводом («существующий сущностным образом» рядом с «сосуществующий сущностным образом», «показывать одного в другом» рядом с «обозначать одновременно»), дает этим такое толкование, которое откровенно расходится с мыслью св. Максима (À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du «filioquisme», Irénikon, 59, 1996, p. 196).

144. В связи с этим последним вопросом см. наше исследование «La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur», Paris, 1996.

145. Толкование на Молитву Господню // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, М., 1993, с. 186–187.

ществует) в Сыне (как иногда односторонне акцентируют комментаторы в пользу доктрины Filioque в целях утвердить независимость Духа по отношению к Сыну), но Отец и Сын, которые пребывают в Святом Духе. Это взаимный переход или обоюдное проникновение Лиц по причине единичности и общности их сущности, как указывает преподобный Максим в уточнении: «сущностным образом» или «по сущности». Исповедник открыто подчеркивает дважды, что этот переход относится как к плану икономии (как в рассматриваемом отрывке), так и к плану богословия, где, как он говорит в другом месте: «Весь Отец совершенным образом пребывает во всецелом Сыне и всецелом Духе; весь Сын совершенным образом пребывает во всецелом Отце и всецелом Духе; и весь Святой Дух совершенным образом пребывает во всецелом Отце и всецелом Сыне»[146].

3) В Quaestiones et Dubia на вопрос: «Почему о Христе не может быть сказано [Христос] Духа так же, как об Отце и Сыне, когда говорится, наоборот, Дух Отца и Дух Христа?», преподобный Максим отвечает:

> «Как ум есть причина слова, так он есть и причина дыхания через посредничество слова; и так же как мы не может сказать о слове, что оно есть (слово) голоса, мы не можем сказать о Сыне, что Сын есть [Сын] Духа. (Ὥσπερ ἐστὶν αἴτιος τοῦ λόγου ὁ νοῦς, οὕτως καὶ τοῦ πνεύματος, διὰ μέσου δὲ τοῦ λόγου· καὶ ὥσπερ οὐ δυνάμεθα εἰπεῖν τὸν λόγον εἶναι τῆς φωνῆς, οὕτως οὐδὲ τὸν υἱὸν λέγειν τοῦ πνεύματος)»[147].

Вторая часть этого отрывка указывает в соответствии с формулировкой вопроса, что преподобный Максим имел в виду не отношения происхождения[148], но отно-

146. Th. Ec., II, 1, PG 90, 1125BC.

147. Qu. D., I, 34, CCSG 10, p. 151.

148. Противоположно тому, что утверждают A. PALMIERI, «Esprit Saint», col. 794; V. GRUMEL «Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confessuer», Dictionnaire de théologie catholique, t. X, 1928, col. 458; G.C. BERTHOLD, «Maximus the Confessor and the Filioque», Studia Patristica, XVIII, 1, 1985, p. 114.

шения «принадлежности»: Дух есть «Дух Сына» или «Дух Христа», выражения, которые мы находим в Священном Писании (ср. 1Кор. 2, 16; 2Кор. 3, 17—18; Рим. 8—9) и которые не означают, что Дух получает от Сына Свое личное существование или даже Свою Божественную природу, но что Дух есть Дух Сына, Который Он получил от Отца, чтобы Его являть, Его посылать и Его давать людям. Как произошедший от Отца и как явленный, посланный и преподанный через Сына, Дух может быть сочтен в качестве «причиненного» при посредстве Сына. Именно в этом смысле используемое преподобным Максимом сравнение указывает, что Отец есть Причина Духа при посредничестве Сына, так же как разум есть причина дыхания или голоса при посредстве слова. Сама природа используемого символа ясно указывает, что преподобный Максим имеет здесь в виду проявление Святого Духа. Причина не означает здесь никоим образом Начала или Источника личного существования Духа, в противном случае преподобный Максим пришел бы в противоречие с принципом, который он выражает в «Богословско-полемическом сочинении X», пытаясь узнать, нельзя ли рассмотреть в этом последнем смысле Сына в качестве причины Святого Духа[149].

В главе 63 из «Вопросоответов к Фалассию», комментируя слова пророка Захарии: *Вижу, вот светильник весь из золота, и чашечка для елея наверху его, и семь лампад на нем, и по семи трубочек у лампад, которые наверху его* (Зах. 4, 2), преподобный Максим пишет:

«Я полагаю, что здесь Священное Писание говорит об энергиях Святого Духа, или же дарах Духа, принадле-

149. Похожее утверждение можно найти у св. ГРИГОРИЯ НИССКОГО: «Мы приведены Писанием к тому, чтобы верить, что Отец и Единородный Сын являются Началом и Причиной (ἀρχηγὸν καὶ αἴτιον) в раздавании благ, которыми действует Святой Дух (ἐνεργουμένων)». (BASIL de CÉSARÉ, Ep., XXXVIII, 4, éd. Courtonne, p. 84).

жащих Слову, раздающему их Церкви, поскольку Оно есть Глава всего Тела. *И почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ве́дения и благочестия; и страхом Господним исполнится* (Ис. 11, 2–3). Если Глава Церкви по [Своей] человеческой стороне есть Христос, тогда Он, будучи по природе Богом, имеет Духа и дарует Церкви энергии Духа. Воистину, ради меня Слово вочеловечилось, также ради меня исполнило дело спасения и, посредством моего, Оно мне усвоило то, что сообразно Его собственной природе. Из-за этого Оно сделалось человеком и, принимая [человеческое естество], из-за меня Оно явило то, что есть Его собственное; считая как Человеколюбец Свою собственную благодать моей, [Бог Слово] приписывает мне присущую Ему по естеству силу свершений, вследствие чего говорится, что Он и ныне получает то, что по природе принадлежит Ему безначально и что превышает [всякий] разум. Ибо, как Святой Дух существует по сущности [как Дух] Бога Отца, так же точно естеством и по сущности Он есть [Дух] Сына, поскольку сущностно исходит от Отца через рожденного Сына (τὸ γὰρ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὥσπερ φύσει κατ' οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ θεοῦ καὶ Πατρός, οὕτως καὶ τοῦ Υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστίν ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς δι' Υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον) и дает подсвечнику, то есть Церкви, Свои собственные энергии, как светильники»[150].

Этот текст является наиболее известным из тех, которые мы цитировали. Отрывок, после которого мы привели греческий текст, обычно приводится сторонниками латинской доктрины Filioque как соответствующий ей[151].

150. Thal., 63, PG 90, 672-CD, CCSG 22, p. 155.

151. См.: A. PALMIERI, «Esprit Saint», col. 794; V. GRUMEL, «Maxime de Crysopolis ou Maxime le Confesseur», col. 458; J.-M. GARRIQUES, «Procession et ekporèse du Saint Esprit», p. 367; «À la suite de la clarification romaine: le Filioque

Взятый отдельно, он может показаться подходящим в этом смысле, однако контекст его достаточно внятен, чтобы исключить толкование такого рода, потому что он имеет явственно икономический аспект. Действительно, здесь ясно говорится о дарах или харизмах Святого Духа, которые даются через Христа всем тем, кто составляет в Церкви члены Тела, чьей Главой является Христос. Эти дары Святого Духа посланы через Христа, поскольку по природе (имея ту же Божественную природу, что и Отец, и Святой Дух) Он Сам обладает ими. Иными словами, это энергии (заметим, что преподобный Максим использует на сей раз этот термин, как и в нескольких вставках) Божественной природы, принадлежащие совместно Отцу, Сыну и Святому Духу и сообщаемые от Отца через Сына в Святом Духе. Именно в этом контексте должен быть понят конец отрывка, форма которого кажется навеянной святителем Кириллом, чьим внимательным читателем был святой Максим. Слово ἐκπορευόμενον (исходящий) здесь использовано как синоним προϊὸν (выступающий, выходящий), указывающий на то, что вопрос о выборе слов, как мы уже отмечали, у греческих отцов не отличался определенностью.

Видно, что преподобный Максим со всей определенностью осознает, что и его опора — латинские богословы — понимали выражение ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ Υἱοῦ как эквивалентное τὸ δι' αὐτοῦ προϊέναι и проясняет то смешение понятий, которое сделали византийские богословы, понапрасну обвинившие в ереси Соборные по-

affranchi du filioquisme», p. 211; Clarification du conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, «Les traditions grecques et latines concernant la procession du Saint-Esprit», p. 942. Кардинал Bessarion уже защищал эту идею (см. Oratio dogmatica pro unione, PG 161, 570–571). Эти латинские интерпретации характеризуются не только отказом от различения в плане богословия того, что оказывается сущностью, и того, что оказывается энергиями, но также и смешением плана икономии с планом богословия.

слания папы Феодора. Ясно, что здесь не идет речь об отношениях происхождения: преподобный Максим не говорит, что Дух произошел от Сына, поскольку Он существует, исходя из Сына; не говорит также, что Он произошел от Отца, поскольку Он содержит свое личное существование в Нем или поскольку Отец является Его Причиной; но что Он существует по сущности как Дух Отца и что Он существует также через природу по сущности как Дух Сына. Утверждение, что он исходит сущностным образом от Отца через Сына, не означает ни того, что Он получает Свое личное существование от Сына, ни того, что Он получает Свою сущность от Сына или через Сына[152]; но, как на то указывает все предыдущее, как энергия, относящаяся к общей сущности, являемая и передаваемая в Церкви, Он выходит, изливается, выступает (или если угодно — исходит) от Отца через Сына.

X. ВЫВОД

Утверждение, что «Святой Дух исходит также от Сына», принятое преподобным Максимом как равнозначное утверждению, что «Дух Святой исходит через Сына», является в целом приемлемым, на его взгляд, чтобы по существу получить православное значение в контексте икономии. Именно в этот контекст оно помещается наиболее часто в миросозерцании первых латинских отцов, греческих отцов (в том

152. Как этого хотелось бы J.-M. GARRIGUES, «Procession et ekporèse du Saint-Esprit», p. 367; «À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du filioquisme», p. 211.

числе святителя Кирилла)[153] и в триадологии самого преподобного Максима. Оно означает, что Святой Дух явлен, послан, сообщен, вдунут, передан людям, которые этого достойны, через Сына, поскольку Дух есть Дух Сына, и, как это установлено, Он Его получил от Отца, чтобы Его являть и Его сообщать. Должно быть принято во внимание — и это заключение важно в тексте «Богословско-полемического сочинения X», — что Дух почивает на Сыне или что Он есть в Нем как Бог, то есть Дух есть той же природы, что и Сын, и Оба есть той же природы, что и Отец. Утверждение, что Святой Дух происходит или выступает через Сына, или то же утверждение, понятое в том же смысле, что и предыдущее, что Он происходит, выступает или, если угодно, исходит от Сына, означает в то же время единство сущности или, как это говорит преподобный Максим, связь и нераздельность сущности, тем самым свидетельствуя, что Святой Дух явлен, послан и дан от Отца, не будучи Сыном в этом ниспослании и в этом явлении отдельно от Отца, но в неразрывном единстве с Ним по сущности. И Сам Дух пребывает неразлучно с Сыном, но, будучи, напротив, в неразрывном единстве с Ним по сущности и идентичным Ему, поскольку Он явлен и дан как энергия. И эта энергия, в которой Он явлен, яв-

153. Отметим, что это не только глагол (προΐημι), который греческие отцы относят обычно к миссии (или исхождению ad extra) Святого Духа (см. Вл. ЛОССКИЙ, «Очерки мистического богословия Восточной Церкви»), но в равной мере выражение «через Сына» (там же). Если св. Григорий Богослов и св. Василий Великий (см. особенно De Spir. Sancto, XVIII, 45, SC 17 bis, p. 408, 24–25) сомневаются в использовании этой формулы, боясь подпитать аргументацию субординалистов-пневматомахов (см. A. HALLEUX, Manifesté par le Fils, Aux origine d'une formule pneumatologique, Revue théologique de Louvain, 20, 1989, p. 16–18), это выражение можно найти у св. Григория Нисского, который оказывается ее настоящим инициатором ibid., p. 18.

ляется также энергией Отца и Сына, потому что это энергия единой сущности трех Божественных Лиц.

Можно отметить, что как раз в контексте домостроительства было истолковано «Богословско-полемическое сочинение X» тем, кто его перевел и сократил. Анастасий-Библиотекарь, о котором нужно сообщить, что он был секретарем папы Николая I, папы Адриана II и папы Иоанна VIII и играл важную роль в политике Римской Церкви во время дела патриарха Фотия, пишет:

> «Святой Максим дал понять, что греки обвиняли нас ложно, потому что мы не говорили, что Сын есть Причина или Начало Святого Духа, как они о том заявляют, но, принимая во внимание единство сущности Отца и Сына, мы признаем, что Он исходит от Сына, как и от Отца, но, понимая, несомненно, слово «исхождение» в смысле «миссии» (missionem nimirum processionem intelligentes): преподобный Максим переводит благоговейно и приглашает тех, кто знает оба языка, к миру, ибо очевидно, что он учит нас, как и греков, что Святой Дух в определенном смысле исходит от Сына и в ином смысле — не исходит (secundum quiddam procedere, secundum quiddam non procedere Spiritum Sanctum ex Filio), указывая на трудность перевода с одного языка на другой в разговоре о Его свойствах»[154].

Видно, что Анастасий здесь понимает в домостроительном смысле не только латинскую формулу, но также формулу греческую, к которой преподобный Максим возвращается в связи с тем, что папа Феодор желает ею обозначить: «они хотели объявить то, что [Дух] выступает через [Сына] (τὸ δι'αὐτοῦ προϊέναι)».

Можно счесть, что это толкование в плане домостроительства отсылает к богословской интерпретации не в том смысле, что последовательность и образ проявления

154. Ad Io. diac., PL 129, 560C–561A.

Божественных Лиц соотносились бы с порядком их личного существования in divinis, как на том настаивают латинские сторонники Filioque, но в том, что Дух Святой послан и явлен как энергия не только временно в мир как благодать или дар людям, которые этого достойны, но также превечно и независимо от всей сотворенной реальности, «наружу» из Божественной сущности (или «вокруг» Нее, как это часто говорят отцы, особенно святой Григорий Нисский и преподобный Максим[155]), но также и в ней. В одном и в другом случае, Святой Дух, Который произошел от Отца, есть Дух Сына, почивает на Нем и присутствует в Нем и явлен через Него. Во втором случае утверждение, что «Дух Святой происходит через Сына» означает явление и вечное сияние ad extra Божественных энергий: Отца через Сына в Святом Духе, но также их связь ad intra по той же последовательности в движении взаимного перехода («перихоресис»).

Этот богословский смысл (который у отцов встречается менее часто, чем смысл икономии, но на котором нам бы хотелось остановиться, потому что он оставляет повод для пререканий) особо подчеркивался в конце XIII века святым Григорием Кипрским[156], а потом в XIV веке святым Григорием Паламой[157]. Но этому неоспоримо находят основание в разных выражениях, используемых предшествующими греческими отцами

155. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, p. 503–508.

156. См. M. A. ORPHANOS, «La Procession du Saint-Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIII siècle», dans L. VISHER éd., La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident, Paris, 1981, p. 33–37; A. PAPADAKIS, Crisis in Byzantium. The «Filioque» Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289), New York, 1983; B. SCHULZE, «Patriarch Gregorios II von Cypern über das Filioque», Orientalia christiana periodica, 51, 1985, p. 178–186.

157. См. наше предисловие к: св. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА «Traités apodictiques», Saint-Suresnes, 1995.

начиная с III века[158]. Так, святитель Григорий Нисский (которому мы сочли необходимым посвятить небольшое исследование, поскольку преподобный Максим был внимательным читателем его сочинений и часто ими вдохновлялся) приписывает Григорию Чудотворцу, ученику Оригена, следующую формулировку: «Единый Святой Дух, имеющий Свое существование от Отца и явленный через Сына»[159]. Это утверждение могло быть понято в плане временном и икономическом, но также и в превечном[160]. Это, похоже, подтверждено другим отрывком из святителя Григория Нисского, где он объясняет, что свойство Духа по отношению к Отцу и к Сыну состоит не только в том, «чтобы не существовать как однородный, происходя от Отца», но также в том, «чтобы являть через Сына Себя Самого» (δι'αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι). Святитель Григорий явно исключает в продолжении текста понимание домостроительное (то есть находящееся в творении и во времени) этого явления[161]. Желая объяснить, почему свойство Единородного остается

158. См. A. de HALLEUX, «Manifesté par le Fils». Aux origines d'une formule pneumatologique», p. 3–31.

159. С. Р. CASPARI, «Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel», Christiana, 1879, p. 6.

160. Иногда св. Григорий Нисский имеет в виду также домостроительное сообщение Божественных энергий: «Также начиная с энергий, мы познаем невидимый характер славы. Отец животворит, как говорит Евангелие, и Сын также животворит, и Дух тоже животворит [...]. Итак, достаточно представить себе силу, которая берет свое происхождение от Отца, проходит через Сына (δι' Υἱοῦ προϊοῦσαν) и находит свое исполнение в Духе Святом. Мы знаем, что все исходит от Отца, что все существует через Единородного и в Нем и что сила Святого Духа изливается на все вокруг» (Ep., XXIV, 14–14, SC 363, p. 286); «единородна жизнь, которая происходит в нас по вере в Святую Троицу и которая получает свой Источник в Боге всех, протекает в Сыне (διὰ δὲ Υἱοῦ προϊοῦσα) и совершает свое деяние через Святого Духа» (Ep., V, 6, SC 363, p.160).

161. Contra Eunom., I, 278–280, GNO I, 1, p.108–109.

сохраненным у Сына, без чего Дух теряет природные отношения с Отцом, происходя из Которого Он содержит Свое бытие, святитель Григорий Нисский пишет: «Один [Сын, происходит] непосредственно от Первого [Отца] и второй [Дух, проистекает] через (διά) Того, Кто происходит непосредственно от Первого»[162]. A. de Halleux отмечает, что достаточно в свете других текстов святителя Григория Нисского идентифицировать эту функцию посредничества Сына «с сообщением откровения, в данном случае затянувшегося, скорее, чем с причинностью, перенесенной на бытие того же Святого Духа, то есть на его прирожденное исхождение»[163]. Нужно быть более точным: контекст Ad Ablabium, Quod non sint tres dei, где фигурирует этот отрывок, сформулировал определенно и неизменно, начиная с параграфа 6 (с. 43) до параграфа 15, где фигурирует выше процитированный отрывок, различие между Божественной сущностью и энергией, и, таким образом, он явился последовательным по отношению к этому последнему понятию. Ранее этого святитель Григорий писал примечательным образом: «Мы не знали, чтобы Отец лично делал что-то без Сына, с Которым Он соединен, или чтобы Сын производил действия (ἐνεργεῖ), которые являлись бы Его собственными, независимыми от Духа, но мы знали, что все энергии Божественного происхождения (πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν), которые изливаются на творение и которые называются многоразличными именами, проистекают от Отца, исходят через Сына и находят свое завершение в Святом Духе (ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν

162. Tres dei, GNO III, 1, p. 56.

163. См. A. de HALLEUX, «Manifesté par le Fils». Aux origines d'une formule pneumatologique», p. 30. В. БОЛОТОВ понимал этот текст в смысле утверждения свт. Григория: «Мы придерживаемся в области образа видения ἔκλαμψις καὶ ἔκφανσις Святого Духа, а не Его ἐκπόρευσις, в смысле, наиболее тесно связанным с этим догматическим понятием» («Тезисы о Filioque», Thèses sur la Filioque, p. 279–280).

τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται)»[164]. Это объяснение определенно помещено в план икономии. Но святитель Григорий Нисский хочет рассмотреть тот же процесс в плане богословия. После того как он указывает, что имя «божественность» (Θεότης) относится не к природе, но к Божественной энергии (ἐνέργεια), он пишет: «Оно здесь подходит также для понятия божественности: Христос есть «Сила и Премудрость Бога», и Сила неусыпная и созерцательная, которую мы точно называем «божественность», Отец, Сам, «Бог, Который все сотворил Премудростью», действует через Единородного (διὰ τοῦ μονογενοῦς ὁ πατὴρ ἐνεργεῖ), в то время как Сын ведет всю силу к ее исполнению в Святом Духе [...] Ибо едино понятие неусыпной и созерцательной силы в Отце, Сыне и Святом Духе, изливаемой из Отца как из Источника, действующей через Сына и ведущей благодать к своему исполнению в Святом Духе»[165]. Так можно рассматривать Бога снаружи, но и в Нем: явление и сообщение божественности понимаемо не как явление сущности или природы[166], но как Божественной энергии, которая берется от Отца через Сына в Святом Духе.

Мы показали, что можно с полным правом считать, что некоторые латинские отцы, такие как святой Амвросий, святой Иларий или святой Лев Великий, понимали

164. Tres dei, GNO III, 1, p. 47-48. См. дальше: p. 49–50.

165. Ibid., p. 49–50.

166. Как этого хотел бы J.-M. Garrigues в своей теории, где он говорит о «сообщении субстанции», обозначая этим термином Божественную природу, или как того хотело недавнее «Clarification du conseil pontifical pour la promotion de l'unité de chrétiens», озаглавленное «Les Traditions grecques et latines concernant la procession du Saint-Esprit», который говорит, опираясь на эту теорию, о «сообщении Божественной субстанции от Отца Сыну и от Отца через и вместе с Сыном Святому Духу» (p. 942) и утверждает, что «сущность или Божественная субстанция сообщается (Святому Духу) от Отца и от Сына, Которые обладают ею совместно» (p. 943).

одинаково как то, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына, так и то, что Святой Дух исходит от Отца через Сына[167].

Такое толкование вполне совместимо с образом мысли преподобного Максима, потому что ему известно различие в Боге сущности и энергий, уже внятно определенное до него в богословии святителя Василия Великого, святителя Григория Нисского и [Пс-] Дионисия (авторы, чьи сочинения он хорошо знал), но он и сам способствовал развитию и признанию очевидности этой идеи[168]. Отмечалось, что понятие «энергии» открыто использовалось несколько раз в том отрывке из «Вопросоответов к Фалассию», которые мы исследовали. Примечательно, что в отрывке из Ambigua, где преподобный Максим комментирует трудный текст святителя Григория Богослова[169], он приходит к признанию, что «Отец» может в определенном смысле быть именем энергии как действующей из той же сущности, а именно Сына, Который Сам рассматривается как энергия, сущностным образом существующая и живая, и он отмечает, что «также отцы, свидетели Божественной Истины, открыли Слово, единосущное Отцу, и Сына Отца, обладающего собственным и живым существованием как живое Слово и Сила и Премудрость»[170], — объяснение, очевидным образом цен-

167. В. Н. ЛОССКИЙ допускает такую возможность на основании гипотезы и при условии проверки («Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице» в: По образу и подобию, М., 1995); P. DESEILLE не сомневается в том, чтобы это утверждать как факт (Saint Augustine et Filioque, p. 59). Наш анализ признает их правоту.

168. См. особенно: V. KARAYIANNIS, Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu, и нашу работу: La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, p. 503–509.

169. См. Or., XXIX, 16, SC 250, p. 210–212.

170. Amb. Io., 26, PG 91, 1265D–1268A. Преп. Максим тут же уточняет, что это Божественное действие отлично от того, какое совершают творения, и что

ное для Духа, Который может быть в этом контексте рассмотрен как энергия, которая происходит от Отца через Сына или от Отца и от Сына.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выражения ранних отцов Церкви порой двусмысленны: случается, они часто смешивают то, что касается изначального исхождения Святого Духа с тем, что касается его исхождения проявительного, а также с тем, что в этом последнем относится к Его превечному энергийному исхождению, а что к Его исхождению домостроительному во времени и творении[171]. Бедность и расплывчатость слов стала причиной путаницы, так же как неточность переводов с греческого на латынь и с латыни на греческий. Ранние отцы не испытывали необходимости выражаться более четко, ибо, помимо того, что им претили чрезмерные уточнения в сфере преимущественно апофатической (как это подчеркивал сам преподобный Максим вслед за святителями Григорием Богословом и Василием Великим), эти различия были для них сами собой разумеющимися[172], к тому же их можно, в общем, распознать при чтении контекста, лишь бы только он не был закрыт для понимания и располагал к адекватному прочтению.

это противоречит мысли о том, чтобы полагать Сына творением, как это делают ариане, которым адресовано это свидетельство. Надо отметить, что уже св. АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ полагал, что Сын может быть сочтен, в определенном смысле, как воля и энергия, субстанциально существующая и живущая от Отца (Contr. Ar., II, 2).

171. См. В. Н. ЛОССКИЙ, Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // По образу и подобию, М., 1995, с. 91–92.

172. Ibid.

Эти споры об исхождении Святого Духа стали источником непонимания, и это непонимание делалось все более и более значительным со все возрастающим ожесточением противостоящих сторон.

В эпоху преподобного Максима можно наблюдать рождение одного из первых споров и одного из первых недоразумений. Но также можно видеть, как преподобный Максим рассеивает это нарождающееся недоразумение, давая критерий оценки, который позволяет преодолеть ограничения, присущие словоупотреблению, и предлагая судить о выражениях по их глубинному смыслу.

По этому критерию, утверждение, что Святой Дух исходит также от Сына (Filioque или et Filio), должно быть отвергнуто, если оно означает, что Сын является Причиной вместе с Отцом по ипостаси или по сущности Святого Духа (или что Отец заключает в Себе Сына по ипостаси или по сущности, когда Он изводит из Себя Святого Духа). И это выражение, напротив, приемлемо, если оно означает, что явленный и преподанный во времени в творении как благодать (смысл, который отцы и сам преподобный Максим имели в виду в большинстве случаев) или явленный и ниспосланный превечно как энергия Святой Дух происходит от Отца, исходит через Сына или от Сына, почивает в Нем, обнаруживает Себя и сияет через Него.

В последующие века не менее ожесточенных споров греческие отцы будут придерживаться этого критерия, предложенного преподобным Максимом, и останутся открытыми принятию Filioque, понятому в перспективе икономии[173], но также и в богослов-

173. Так, например, патриарх Фотий, охотно представляемый своими противниками как один из самых негибких оппозиционеров Filioque, писал: Если Святой Дух «исходит [от Сына] иным образом [чем если бы Он имел в Нем Свою Причину], то есть, быть может, на основании их взаимного соединения, потому что Лица св. Троицы содержатся Одно в Другом, и, короче говоря, если Он

ском плане проявления и ниспослания вечных Божественных энергий[174].

Тем не менее, латиняне окажутся мало восприимчивыми к открытию, сделанному восточными отцами в этой второй перспективе: различение сущности и энергий им покажется несовместимым с богословием томизма[175], и никакого согласия по этому вопросу между двумя сторонами достигнуто не будет[176]. Это различие уже было исключено богословием блаженного Августина[177], который, сверх того, привнес смешение в план богословский с планом икономии тем, что объяснял первый, исходя из второго.

Этот образ видения не был принят великими латинскими отцами до и после богословия блаженного Августина, и мы видели, обращаясь к текстам некоторых из них, что здесь можно отыскать различие, аналогичное тому, которое греческие отцы начиная с IV века откровенно

исходит как посланный через Сына – ибо как Отец посылает Сына, так и Сын посылает Духа, по слову Господа: «Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит» (Ин. 15 ,26) – если в этом смысле вы говорите, что Дух исходит также от Сына, ну хорошо, ваша мысль и мудра, и крепка» (Epitomé, 10a).

174. Это был случай св. Григория Кипрского и св. Григория Паламы. См. наше предисловие: GRÉGOIRE PALAMAS, «Traités apodictiques sur la procession du Saint-Esprit».

175. Для этого последнего, в Боге, Который есть чистый акт, сущность и действие (или энергии) идентичны.

176. Так, на Флорентийском Соборе император запретит грекам какое бы то ни было обсуждение вопроса об энергиях. Такое обсуждение заранее показалось ему способным подорвать единство (см. ANDREAS DE SANTACROCE, «Acta latina Concilii Florentini», éd. G. Hofmann, «Concilium Florentinum, Documenta et scriptores», VI, Rome, 1955, p. 176, 38; «Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur la concile de Florence», éd. V. Laurent, Paris, 1971, V, 38, p. 292, 14–15).

177. См.: P. RANSON, «Le Lourd Sommeil dogmatique de l'Occident» dans P. Ranson éd., «Saint Augustin», p. 22–34. J. ROMANIDIS, «Franks, Romans, Feudalism and Doctrine», p. 77 s.

делали между сущностью и Божественными энергиями, хотя это было выражено разными словами (но иногда очень близко, как «субстанция» или «природа», «действие» или «деятельность»[178]). Этот вопрос, к сожалению, вплоть до сегодняшнего дня, почти не привлекал внимания латинских богословов, мало касавшихся такого материала по причине двойного давления: с одной стороны, оказываемого противодействием антипаламитов (особенно из многотысячного числа томистов) различению сущности и Божественных энергий[179], а с другой — сторонниками богословия блаженного Августина, которая основательно представлена на Западе и которая, как мы уже говорили, исключает такое различение.

Нам кажется, что новое прочтение латинских отцов, также как отцов греческих, которые умели преодолевать все *a priori* и умирять жесты нетерпения; которые, иными словами, проявляли меньшую привязанность к выражениям, принимавшим порой характер слишком жесткий, слишком категорический и слишком буква-

178. Не надо фокусировать внимания на этом понятии («энергии»), для которого у греческих отцов были эквиваленты (например, «силы», «свойства», «действия» (δυνάμεις), «исхождения» (πρόοδοι), «проявления» (ἐκφανσεῖς), «порывы Бога» (ἔξαλμα Θεοῦ), «лучи божества», «свет», «слава», «благодать» и т.д.).

179. Еще совсем недавно тому был печальный пример, явленный в номере специального журнала «Истина» (19, 1974), посвященном господином J.-M. de Guillou критике мысли св. Григория Паламы, вплоть до его каппадокийских начал. Надо отметить, что, напротив, католические богословы и патрологи крупного масштаба проявили в последние десятилетия открытое и сочувственное отношение к позиции паламитского богословия. (См.: C. JOURNET, «Palamism et thomisme», Revue thomiste, 60, 1960, p. 429–452; A. de HALLEUX, «Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?» Revue théologique de Louvain, 4, 1973, p. 409–442, repris dans A. de HALLEUX Patrologie et oecuménisme, Leuven, 1990, p. 782–815; «Palamisme et tradition», Irénicon, 48, 1975, p. 479–493, repris dans A. de HALLEUX, «Patrologie et oecuménisme», p. 816–830; и совсем недавно J. LISON, «L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas», Paris, 1994).

листский[180] у паламитов и особенно у неопаламитов (закосневших в спорах, где им пришлось участвовать), и которые оказывались менее зависимыми от богословия блаженного Августина и томистов[181], но умели, наоборот, распознавать общее по ту сторону различия и податливой расплывчатости формулировок. Итак, это новое прочтение могло бы открыть путь к диалогу, который после веков непонимания показался бы новым, но который, на самом деле, лишь вновь бы открыл путь, указанный еще самим преподобным Максимом Исповедником.

180. Например, определение сущности и Божественных энергий «высшей божественности» и «низшей божественности», и имя «божественность» в применении к энергиям не входит в число самых удачных терминологических находок св. Григория Паламы.

181. Сегодня очевидно, что если они исторически преуспели в том, чтобы получить признание, они все же не могут претендовать на то, чтобы исключительно они одни представляли все западное богословие. К тому же они утратили сегодня на Западе огромную часть нормативной ценности, которой они обладали вплоть до недавнего времени.

ГЛАВА II

Вопрос об адамовом наследии

Вопрос о первородном грехе, фундаментальный по своему месту в области антропологии, космологии и духовности, входит в число тех предметов рассуждения, в которых уже долгое время существует несогласие между христианскими Востоком и Западом — несогласие, которое проявляется к тому же на уровне самой элементарной терминологии, поскольку большинство православных богословов отказывается даже употреблять выражение «первородный грех», традиционное в терминологии латинской, предпочитая ему выражение, часто встречающееся у греческих Отцов: «прародительский грех» (προγονικὴ ἁμαρτία; προπατορικὴ ἁμαρτία).

Определенные аспекты этого вопроса (включая и тему терминологии) составляли предмет споров в эпоху преподобного Максима, как указывает на то отрывок из «Богословско-полемического сочинения X»[1], и позиции наиболее крайние и наиболее антагонистичеcкие по данному предмету были сформулированы задолго до этого блаженными Августином[2] и Иерони-

1. Th. Pol., X, PG 91, 133D–136B.

2. Учение блж. *АВГУСТИНА изложено* в *его различных творениях, а именно:* De libero arbitrio, De peccatorum meritis et remissione, De spiritu et littera, De perfectione justitiae hominis, De natura et gratia, De peccato originali, De nuptiis et concupiscentia, Contra duas epistolas pelagianorum, Contra Julianum. Общее

мом[3] — с одной стороны, и, как реакция на них, Феодором Мопсуестийским[4], а потом, с другой стороны, и его учеником Феодоритом Кирским[5]. Суждения блаженного Августина по этому вопросу, как и по другим (особенно по вопросу о благодати и по вопросу о Filioque, которые являются двумя другими предметами расхождения между христианским Востоком и Западом), в целом, представлены на Западе, в то время как на христианском Востоке преобладающей оставалась основная концепция греческих отцов, тогда как точка зрения Феодора и Феодорита осталась маргинальной[6].

изложение его концепции см. особенно: N. MERLIN, Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce, Paris, 1931, A. GAUDEL, «Péché originel», Dictionnaire de théologie catholique, t. XII, Paris, 1933, col. 395–398.

3. См. его Dialogue contre pélagiens.

4. Концепция ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО имеет источником учение его наставника ДИОДОРА ТАРСКОГО (cf. Frag. in Gen., III, 8, PG 33, 1568; Frag. in Rom. V,15, éd. Cramer, Catena, 44, 48). Она изложена в его экзегетических сочинениях (см., например: In Rom. V, 13, PG 66, 796; 21, PG 66, 800; In Eph., IV, 22–24, éd. Swete, t. I, p. 173) и в более радикальной форме в его трактате, озаглавленном: «Contre ceux qui disent que les hommes sont pécheurs par nature et non par volonté», вероятно направленном против позиции св. Иеронима и сохранившемся лишь в отрывках (см.: PG 66, 1005 s.; éd. Swete, t. II, p. 322 s.).

5. См. особенно: In Rom., V, 12, PG 82, 100. Концепция Феодорита более богата оттенками, чем соответствующее учение Феодора Мопсуестийского. Точка зрения свят. Иоанна Златоуста еще богаче, представляя несколько общих пунктов с позициями Феодора и Феодорита (см. особенно: Hom. in Rom., XIII, 1), что объясняется тем фактом, что у него был тот же учитель, что и у Феодора, а именно Диодор Тарский.

6. Эти последние положения, без сомнения, в силу аналогичной реакции нашли в наши дни защитника в лице прот. ИОАННА МЕЙЕНДОРФА (Initiation à la théologie byzantine, Paris, 1975, p. 192–198), чьи суждения по этому поводу были прокомментированы и одобрены прот. Б. БОБРИНСКИМ. («L'Hérédité adamique selon le Père Jean Meyendorff», communication au colloque de l'Association orthodoxe d'études bioéthiques, Paris, 8-9 mai 1997). Здесь Мейендорф не выказывает большой верности позиции византийского богословия, которое он берется представлять. Помимо того, что он использует определенные пелагианские

Некоторые расхождения проявляются в понимании Адамова греха, но сущность разногласия влечет за собой вопрос о том, что именно было передано этим грехом потомкам и что именно из него сообщается из поколения в поколение. Мы здесь не можем охватить эту проблему во всем ее объеме[7]. Мы ограничимся напоминанием, что, в основном, следуя западной традиции, наследие грехопадения относится как к Адамову греху как таковому, так и к виновности, которая с ним соединена (все люди, делаясь грешниками и виновными в Адаме, заслуживают за это, даже в состоянии раннего детства, такого же наказания, как и он). По восточной традиции, природе передается то зло, которое было следствием Адамова греха, состоящее прежде всего в подверженности страданиям, тленности и смерти. Эти две точки зрения можно выразить более или менее радикальным образом: в то время как блаженный Августин считает, что грех с необходимостью возникает во всем человеке с момента его рождения в воле дурной и бессильной для делания добра, Феодор Мопсуестийский, напротив, считает, что наклонность ко греху в человеке не проявляется иначе, как через личные попытки избежать смерти, осуществляющиеся посредством страстей.

Позиция преподобного Максима имеет здесь свои особенности, состоящие в том, что она оказывается вер-

аргументы, которые православное богословие не признает своими, может показаться странным, что он принимает за норму Феодора Мопсуестийского, отца несторианства, и Феодорита Кирского, который был, к несчастью, принят византийской традицией и признан как полностью православный писатель.

7. Здесь мы приблизились к нескольким основным аспектам того, что касается патристической греческой традиции в нашем Thérapeutique des maladies spirituelles (3-e éd., Paris, 1997, p. 277–284), и того, что касается преп. Максима в La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur (p. 187–207). Небесполезно также посмотреть в связи с этим: L. THUNBERG, Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor (Lund, 1965, p. 152–178, 2-e éd. Chicago et La Salle, p. 144–168).

ной главной линии восточной традиции, но и включает, в то же самое время, определенные характерные элементы традиции западной. Преподобный Максим, тем не менее, никогда не представляет свою концепцию как систему. Таким образом, необходимо собрать воедино ее элементы и истолковать в ней выражения, которые во многом кажутся двусмысленными и трудными для истолкования[8].

I. СПОСОБ ПЕРЕДАЧИ ПОСЛЕДСТВИЙ ПРАРОДИТЕЛЬСКОГО ГРЕХА

Со святоотеческой точки зрения на прародительский грех, образ передачи его последствий человечеству играет очень важную роль особенно в том, что касается определения природы этих последствий.

Для преподобного Максима, как и для святителя Григория Нисского[9], по первоначальному замыслу Бога способ продолжения человеческого рода должен осуществляться не посредством соединения полов, но благодаря одухотворенной природе, которая должна была, находясь в райском состоянии, позволить людям себя воспроизводить[10]. Преступление Адама повлекло за собой

8. Этот вопрос не был специально изучен, кроме как в рамках более общего исследования (J. BOOJAMRA, Original Sin According to St. Maximus the Confessor, St. Vladimir's Theological Quarterly, 20, 1976, p. 19–30), где он появляется наряду с основными проблемами. Сокращенный вариант нашего исследования был представлен на английском языке на коллоквиуме «St. Maximus the Confessor: Current Research», Oxford, 27-28 février, 1997, и издан в Sobornost/ECR, 1998/I, под названием «Ancestral Sin According to St. Maximus the Confessor: a Bridge between the Eastern and Western Conceptions».

9. См. De hom. opif., XVII, PG 44, 188A–192A.

10. См. Qu. D., I, 3, CCSG 10, p. 7 138. Amb. Io., 41, PG 91, 1309A.

введение нового способа рождения[11], подобного такому у животных[12], который осуществляется искаженным путем через соединение полов, путем телесным и даже материальным[13], сопровождается и даже направляется чувственным наслаждением[14], в свою очередь, сопутствуемым страстями[15] и преследуемым страданием[16], тленностью[17] и, в конце концов, смертью[18].

В глазах преподобного Максима этот новый способ рождения тесно соединен с грехом, с одной стороны, в той мере, в какой он идет вопреки первоначальному замыслу Бога и связан с нарушением Божией заповеди, данной первому человеку, и, с другой стороны, в той мере, в какой его движущей силой становится желание наслаждения, соединившее Адама и Еву[19], а также сле-

11. См. Qu. D., 113, CCSG 10, p. 83-84. Amb. Io., 41, PG 91, 1309A.
12. См. Qu. D., I, 3, CCSG 10, p. 138. Amb. Io., 41, PG 91. 1309A. Этот союз, парадоксальным образом, имеет своим последствием утверждение сексуальной дифференциации, которая посредством страстей делается разделением и противопоставлением, в то время как Бог, задумавший ее как поляризацию, имел в замысле, что она будет устранена вместе с другими полярностями творения через Адама (см. Amb. Io., 41, PG 91, 1305CD).
13. Ср.: Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2, XLIX, М., 1993. С. 154-156.
14. См. Qu. D., I, 3, CCSG 10, p. 138; Thal., 61, PG 90, 632B, CCSG 22, p. 91; PG 90, 632C, CCSG 22, p. 91, PG 90, 636B, CCSG 22, p. 97.
15. Ср.: Вопросоответы к Фалассию, XXI, с. 71.
16. См. Thal., 61, PG 90, 628C, CCSG 22, p. 87; PG 90, 632B, CCSG 22, p. 91.
17. См. Qu. D., I, 3, CCSG 10, p. 138; Amb. Io., 42, PG 91, 1348C.
19. См. Qu. D., I, 3, CCSG 10, p. 138: «То, что «во гресех роди мя мати моя» (Пс. 50, 7), означает, что наша Праматерь Ева зачала грех, желая страстно наслаждения». Вопросоответы к Фалассию, XXI, с. 72. В Vie de la Vierge (в том случае, если это сочинение может быть ему приписано), преп. Максим вспоминает действия «детей, которые в непослушании раздувают чрево матери и рождаются во грехе» (23, CSCO 216 p. 27; CSCO 22, p. 18); далее, цитируя также псалом 50, 7: «Се бо, в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя», он отмечает: «Это не только рождение, но зачатие, которое совершается по образу и форме греха» (46, CSCO 21, p. 57; CSCO 22, p. 38). И в противоположность другим людям он напоминает «о Том, Чье зачатие не было обусловлено ни же-

дующих тому же побуждению их совокупляющихся потомков[20].

Из-за грехопадения Адама и Евы люди не могут прийти к существованию (или продолжать свой род) вне этого способа рождения. Этот способ рождения, не предлагая альтернативы, отныне представляет собой настоящий «закон», который, сопровождаемый неизбежными последствиями, правит, тиранит и неволит человеческую природу[21]. Преподобный Максим говорит также о «законе происхождения сообразно наслаждению»[22] или представляет «законы природы [...], по которым грех, по причине непослушания, приговорил людей иметь ту же особенность, что и животные, без всякого основания преемственности одних от других»[23]. Этот новый закон есть «закон плоти», который следует за законом духовным, правившим ранее и противоположным ему[24]. Преподобный Максим называет его также «законом греха»[25]; он делается наследственным в падшей человеческой природе (преподобный Максим называет его также «законом естества»[26]), которая находится впредь под его властью[27].

ланием, ни семенем мужа, но совершилось благодатью и посещением Святого Духа, а рождение – не тленностью и скорбью женщин, но силой и премудростью Бога Вышнего» (47, CSCO 21, p. 57, CSCO 22, p. 39).

20. См. Thal., LXI, PG 90, 628C, CCSG 22, p. 87; PG 90, 636B, CCSG 22, p. 97.

21. Ср.: Вопросоответы... XXI, с. 71; Amb. Io., 42, PG 91, 1320D; 1348C; Thal., 61, PG 90, 628C CCSG 22, p. 87; PG 90, 633A, CCSG 22, p. 93.

22. См. Thal., LXI, PG 90, 636B, CCSG 22, p. 97.

23. Amb. Io., 31, PG 91, 1276B. См. 42, PG 91, 1320D–1321A.

24. См. Amb. Io., 31 PG 91, 1276C.

25. Ср.: Вопросоответы... XLIX, с. 159.

26. Ср.: Вопросоответы... XXI, с.71; Amb. Io., 31, PG 91, 1276AB. Надо отметить, что это выражение получает в других отрывках положительный смысл: «природа» там уже не означает природу падшую, но ту, которая определена своим логосом.

27. Ср.: Толкование на Молитву Господню // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, М., 1993. С. 186.

Иначе говоря, для преподобного Максима этот способ плотского рождения, слитый с наслаждением и страстью, передается из поколения в поколение всем людям без исключения, а вместе с ним — и его последствия, которые являются последствиями прародительского греха[28], в особенности — страстность (включая все природные страсти), тленность и смерть.

II. РОЛЬ НАСЛАЖДЕНИЯ, СВЯЗАННОГО С ПЛОТСКИМ РОЖДЕНИЕМ

По преподобному Максиму, Адам был сотворен в состоянии бесстрастности, в котором он не испытывал ни плотского наслаждения, ни страдания. Его природа была устроена таким образом, чтобы не ведать ничего, кроме духовного удовольствия (также названного «наслаждением», «радостью», «блаженством»), которое, бесконечно высшее по отношению к наслаждению чувственному, происходит от соединения духа с Богом[29]. Адам не ведал чувственного наслаждения, пока не отвернулся от Бога, чтобы привязаться к видимостям чувственного мира. Но, соответственно естественному закону, чувственное наслаждение оказалось с неизбежностью сопровождаемым различными страданиями[30].

Именно в силу этой логики в главе 61-й «Вопросоответов к Фалассию» преподобный Максим представляет чувственное наслаждение как причину скорбей, которые человечество, чья природа ведет происхождение от при-

28. Ср. Вопросоответы к Фалассию... LXI в: Богословские труды, 38, М., 2003, с. 75, 79; PG 90, 632B, CCSG 22, p. 91; PG 90, 636BC, CCSG 22, p. 97.
29. См.: Вопросоответы... LXI, с. 75, 79.
30. См. ibid., p. 75.

роды Адама, должно претерпевать начиная с прародительского греха. «Поскольку всякое утруждение имеет причиной своего возникновения осуществленное на деле наслаждение, то это утруждение, разумеется, является по [таковой] причине естественным долгом, который [обязаны] выплатить все, причастные [человеческому] естеству»[31]. Бытие всех потомков Адама вело свое происхождение от соединения полов, сопровождаемого наслаждением; отныне они должны претерпевать скорби, которые за этим следуют и которые состоят в страдании, тленности и, наконец, смерти. Преподобный Максим пишет:

> «Праотец [наш] Адам, преступив Божественную заповедь, образовал иное рождение, [происходящее] от наслаждения, и вместо первого рождения ввел в естество то, которое, через утруждение, завершается смертью, по совету змия измыслил наслаждение, не являющееся преемником предшествующего утруждения, но, наоборот, заканчивающееся этим утруждением, а потому все рожденные от него по плоти вследствие этого неправедного начала [возникшего] из наслаждения справедливым образом приводятся вместе с ним к общему концу, то есть к смерти через утруждение»[32].

Чуть выше преподобный Максим отмечает это в том же смысле, но в более общих чертах:

> «За противоестественным наслаждением непременно и естественным образом следует утруждение для всех тех, у которых закон наслаждения беспричинно предшествовал рождению [...] Поэтому после преступления [заповеди] естественному рождению всех людей предшествует наслаждение, и не было ни одного человека, который по природе был бы свободен от [этого] страстного рождения. И как то необходимо, все естественным

31. Ibid., p. 75.
32. Ibid., p. 79.

> образом платят [за это наслаждение] утруждениями, а вслед за ними подвергаются смерти»[33].

По преподобному Максиму, смерть — это принципиальное последствие прародительского греха, передающееся из поколения в поколение, — таким образом, напрямую соединена с наслаждением, сопровождающим плотское рождение, которое, иначе говоря, осуществляется половым способом. Преподобный Максим говорит также «о смерти, [...] имеющей своей матерью наслаждение, породившее ее, и которая стала карателем этого наслаждения»[34]. Он отмечает, что «Слово [Божие] правильно различает, каким образом рождение через наслаждение от Адама, тиранически владычествующее над естеством [человеческим], доставляет пищу смерти, [возникшей] вследствие него»[35]. Далее он пишет: «Властвующая вследствие преступления [заповеди] смерть господствовала над всей природой [человеческой], основой своей мощи имея [возникшее] из преступления наслаждение, которое положило начало всему естественному рождению и по причине которого сама смерть была определена в виде наказания для природы [человеческой]»[36]. Далее он пишет: «В Адаме смерть была осуждением естества, имея наслаждение началом своего возникновения»[37]. И следом за этим:

> «Через преслушание Адама был установлен закон рождения соответственно наслаждению, вследствие которого естество [человеческое] было осуждено на смерть, и все [люди], получившие бытие от Адама согласно этому закону рождения от наслаждения, необходимо имели, не желая этого, и сопряженную по си-

33. Ibid., p. 75, 76. См. также ibid., PG 90, 628D, p. 87.
34. Ibid., p.79.
35. Ibid., p. 79.
36. Ibid., p. 81.
37. Ibid., p. 82.

ле с рождением смерть, на которую было осуждено естество. Это было время осуждения естества по причине греха, поскольку закон рождения соответственно наслаждению владычествовал над природой [человеческой]»[38].

Можно было бы процитировать здесь еще и другие отрывки 61-й главы «Вопросоответов к Фалассию», в которой эта тема является лейтмотивом.

Человеческая природа оказывается также подчинена тиранической власти как того, что является ее концом (тление и смерть), так и того, что есть ее начало (ее рождение соответственно наслаждению)[39].

Приведенные выше тексты показывают нам, что преподобный Максим имеет прежде всего в виду Адамов грех в том процессе, который устанавливает рождение всех людей соответственно наслаждению и обрекает их этим на страдания, тленность и смерть. Но в то же время он считает, что по искаженным путям наслаждения, которое впредь соединено со способом происхождения всех людей, грех укореняется во всей природе и в ней производит смерть. Эти два аспекта выражены в следующем отрывке 61-й главы «Вопросоответов к Фалассию»:

> «*Грех,* изначала прельстивший Адама, убедил его преступить Божественную заповедь. Вследствие этого [преступления грех] установил наслаждение, а посредством него *он вонзил в самое основание естества Адама и самого себя,* а [тем самым] осудил на смерть всю природу»[40].

В «Амбигве к Иоанну» преподобный Максим также вызывает в представлении в схожих словах: «Гвозди наслаждения, которыми желание души и устремление к Богу

38. Ibid., p. 82-83.
39. См. Ibid., p. 79–80.
40. Ibid., p. 80. Курсив наш.

прибиты со времен древнего непослушания к материи и ко всему тленному»[41].

III. СВЯЗЬ ГРЕХА СО СТРАСТНОСТЬЮ

Проблема присутствия и действия греха, укорененного через преступление Адама в самой основе человеческой природы по обходному пути рождения сообразно удовольствию, выдвинута на передний план в главе 21-й «Вопросоответов к Фалассию», где преподобный Максим особо отмечает (с целью показать все, что по существу касается спасительного домостроительства Христа) роль страстного начала человеческой природы. Преподобный Максим пишет:

> «Через преступление [Адама] вошел в естество человеческое грех, а через грех — страстность по рождению. А так как вместе с этой страстностью рождения процветало через грех и первое преступление, то для естества [человеческого], неразрывно связанного по своей воле лукавыми узами, не было надежды на спасение. Ибо чем более оно усердствовало в укреплении себя через рождение, тем более оно связывало себя законом греха, обладая действенным преступлением вследствие страстности. Ведь содержа в самой страстности по причине естественно-принудительных обстоятельств[42] умножение греха, оно в силу [гнездящегося] в страстности родового греха подверглось воздействию всех небесных сил, начал и властей, [проявлявшемуся] через неестественные страсти и сокрытым в естественных страстях; посредством них дейст-

41. Amb. Io., 13, PG 91, 1209B.

42. Речь идет о падшем состоянии.

вовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуждая волю через естественные страсти [обратиться] к тлению неестественных страстей»[43].

Из этого текста четко следует, что по причине преступления Адама и того факта, что рождение (или происхождение) отныне совершается, содержа в себе наслаждение и страсть, грех оказывается соединенным с началами страстности человеческого естества во всех потомках Адама, которые без всякого исключения подчинены этому закону природы. Преподобный Максим заходит здесь очень далеко, поскольку не сомневаясь утверждает, что «для естества (человеческого), неразрывно связанного по своей воле лукавыми узами, не было надежды на спасение». Он говорит о «страстности родового греха (γενικῇ ἁμαρτία)». Наименование родового греха обозначает здесь грех, «соединенный с действием порождения», в большей мере, чем единый грех, поразивший весь род человеческий (другой возможный смысл определения «родовой» γενικός)[44]. Преподобный Максим также утверждает, что «чем более оно (человечество) усердствовало в укреплении себя через рождение, тем более оно связывало себя законом греха, обладая действенным преступлением вследствие страстности», то есть он хочет сказать, что рождение сообразно наслаждению и страсти всегда свидетельствует о древнем преступлении Адама, которое стало причиной его нынешнего устроения, но также и о том, что это преступление оказалось всегда присутствующим и деятельным через грех в самой страстности человека. Можно даже сказать, что само рождение его воспроизводит и преумножает. Преподобный

43. Вопросоответы... XXI, с. 71–72. Далее преп. Максим снова говорит, что «лукавые силы оказывали, по причине греха, на страстность Адамову (различные) воздействия, невидимо сокрытые в принудительном законе естества».

44. Подобным образом мыслит P. SHERWOOD, Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress München 1958, III, 1, Munich, 1958, p. 11, n. 52.

Максим говорит о «преумножении греха» и о естестве, которое в поисках поддержания своего существования еще более подчиняется закону греха. В другом месте он рассуждает о «зле (τὸ χεῖρον), проникшем в нас по причине страстности нашего естества, то есть о законе греха, последовавшем за непослушанием»[45].

Страстность, слитая с грехом через происхождение, сообразное наслаждению[46], становится во всех случаях очагом демонических сил и их действований во всем человеке[47]. Эти демонические силы толкают человека ко злу по кривой дороге естественных страстей, которые принадлежат этой страстности, заставляя устраивать расположение воли таким образом, чтобы она развивалась, исходя от естественных страстей (которые сами по себе не порицаемы), к страстям против естества (которые есть страсти греховные)[48].

Пролог к «Вопросоответам к Фалассию» показывает с этой точки зрения, как все греховные страсти развиваются в ответ на две основные тенденции страстности: поиски наслаждения и бегство от страданий, которые действуют то по отдельности, то сообща[49]. Из этих двух стремлений поиск наслаждения представляется более основополагающим, ибо бегство от страданий осуще-

45. Amb. Th., 4, PG 91, 1044A.

46. Преп. Максим, на самом деле, не говорит о страстности самой по себе, которая может быть свободна от греха, как мы это увидим позже и как это подчеркивает P. Sherwood, Maximus and Origenism ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, p. 10-13.

47. Тема, касающаяся присутствия демонических сил в падшем человеческом естестве, особенно представлена в сочинениях преп. Макария Египетского (см., например, MACAIRE d'EGYPTE Hom. [Coll. II], XI, 11, Dörries, p. 103, XXIV, 3, Dörries, p. 197-198; Hom. [Coll. III], I, 3, SC 275, p. 80) и ДИАДОХА ФОТИКИЙСКОГО (Diadoque de Photicé Cap. cent., XXXIII, SC bis, p. 103; LXXIX, sc 5 bis, p. 137; LXXXI, SC 5 bis, p. 139; LXXXII, SC 5 bis, p. 142). Один и другой разными способами исправляют в своих исследованиях об этом предмете ту ошибку, которую допустила ересь мессалиан.

48. Вопросоответы... XXI, с. 71-73.

49. Ср.: Вопросоответы... Пролог, с. 18-20.

ствляется также через поиск удовольствия: «Желая избежать тяжкого ощущения муки, мы ищем убежища в наслаждении, пытаясь утешить естество, подавляемое насилием муки»[50].

Преподобный Максим говорит также о «зле (κακία), примешавшемся к человеческому естеству по страстности»[51], и о «лукавом владычестве страстности над естеством»[52], развивая здесь концепцию, которую наметил в общих чертах святитель Григорий Нисский[53].

IV. РАСПОЛОЖЕНИЕ ВОЛИ (GNOME) И СПОСОБНОСТЬ К ВЫБОРУ (PROAIRESIS)

Особенно важно для нашей темы определить, в какой мере расположение воли человека (γνώμη) (то есть состояние его воли, которая определяет свой выбор) и ее способность к выбору как таковая (προαίρεσις) отмечены грехом, соединенным с рождением, и детерминированы им в своих действиях.

Отметим, что преподобный Максим указывает в предыдущем отрывке, процитированном из 21-й главы «Вопросоответов к Фалассию»: «Для естества (человеческого), неразрывно связанного по своей воле (γνώμη) лукавыми узами, не было надежды на спасе-

50. Вопросоответы... LXI // Богословский вестник, 38, М., 2003. С. 78.
51. Ср.: Вопросоответы... XXI // Творения... Кн. 2, с. 73.
52. Вопросоответы... XXI, с. 73.
53. Свт. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ усматривал здесь также «болезнь, сопровождающую наслаждение, которая определяет с рождения человека [...] немощь нашего естества», и говорит в связи с этим о стремлении, которое увлекает человека ко злу с момента Адамова преступления. (Or. cat., XVI, 3, Méridier, p. 84–86). Роль влечения к наслаждению как источника греха рассматривается преп. МАРКОМ ОТШЕЛЬНИКОМ (De bapt., 24, pg 65, 1017C).

ние»[54]. Кажется, что этот отрывок выражает крайне пессимистическую точку зрения, близкую к таковой у блаженного Августина, на падшего человека, чья воля лукава, и грех лишил ее всякой способности творить благо. Такое видение подтверждается другими замечаниями преподобного Максима. Мы уже обращали внимание на его утверждения, что посредством страстей «действовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуждая волю через естественные страсти (обратиться) к тлению неестественных страстей»[55]. Это указывает, что воля уклонилась к деланию зла по внушению бесов, получивших власть над человеком по причине его страстности, отмеченной грехом. Бесы действуют, стараясь «убедить» человека, но он, будучи «подчиненным закону естества» и обладая волей, не только малоспособной сопротивляться им, но и склонной ко злу, почти не препятствует им достичь своих целей[56]. В другом месте преподобный Максим вообще говорит о том, что человек подчинился греху «по собственной воле»[57]. Он также отмечает, что сила «зла, проникшая в нас по причине страстности нашего естества, то есть по закону греха в результате непослушания», «вошла из-за противоестественного устремления нашей воли, которая ввела страстность в падшее естество по небрежению или насилием»[58]. Он говорит об осуждении тех, кто «получил бытие от Адама, согласно этому закону рождения от наслаждения и сопряженную по силу с рождением смерть, на которую было осуждено естество»[59]. Много других замечаний дают негативное изображение направленности воли и свободы выбора.

54. Вопросоответы... XXI, с. 71.
55. Ibid., p.71–72.
56. Ibid., p. 71.
57. Вопросоответы... LXI // Богословские труды, 38, с. 77–78
58. Amb. Th., 4, PG 91, 1044A.
59. Вопросоответы... LXI, с. 82–83.

Преподобный Максим говорит также о «порочности (или расположении ко злу) proairesis (ἡ κακία τῆς προαιρέσεως)», указывая, что это происходит из-за слабости нашего естества (то есть страстности)[60]. Он считает, что воля падшего человека ослаблена и отмечена грехом, о чем он пишет: «Если же желание есть в нас первичное претерпевание, а Слово, как они [монофелиты] говорят, воплотившись, не восприняло желания вместе с природой, то я, следовательно, не стал безгрешным (χωρὶς ἁμαρτίας)[61]». Кроме того, когда преподобный Максим обращается к сферам отношений человека с ему подобными, он подчеркивает всегдашний, вносящий разлад характер воли, которая разделяет людей на одних и других и разрывает человеческое естество[62], причем он говорит здесь даже о «непримиримом расположении воли», на которое опирается дьявол, чтобы обеспечить постоянство зла в падшем человечестве[63].

Что касается уз и рабства падшего человека, о которых святой Максим писал в 21-й главе «Вопросоответов к Фалассию» («для естества человеческого, неразрывно связанного по своей воле лукавыми узами, не было надежды на спасение»[64]), то для этого есть в его сочинениях и другие выражения. Так, он отмечает «лукавое бессилие» человеческого естества после преступления Адама[65]. Он говорит, что «дьявол имеет обыкновение, вопреки добродетели и ведению, приводить в созвучие с самим собой движимое естество и время, затевая невидимую брань»[66].

60. Ср.: Вопросоответы... XLII, с. 129.
61. Диспут с Пирром: преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, М., 2004. С. 199.
62. Ep. 2, PG 91, 396D-397A.
63. Ibid., 397A.
64. Вопросоответы... XXI, с. 71.
65. Ibid.
66. Толкование на 59 псалом // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, М., 1993. С. 208.

К тому же он обращает внимание, что падший человек «постоянно и против желания был угнетаем страхом смерти, придерживаясь рабства наслаждения ради того, чтобы жить»[67]. Он полагает, что падший человек «по своему устроению и необходимости» обладает законом естества и не движим по собственному произволению в том смысле, что он не обладает полным господством над самим собой, оказываясь лицом к лицу с демоническими искушениями и давая им с легкостью себя увлечь[68].

Необходимо, тем не менее, отметить, что рядом с этими резкими выражениями можно отыскать выражения, более богатые оттенками. Так, преподобный Максим дает понять, что падший человек получил как следствие грехопадения «живость, которая с легкостью может проникнуть во все страсти и привязанность к ним», а также «неустойчивость, непостоянство [...], которые легко заставляют его меняться»[69]. Он обращает внимание на удобопреклонность направленности воли к наслаждению[70], но также на ее стремление малодушно отступать перед страданием[71]. Он подчеркивает также слабость человеческой воли, о которой он говорит, что она «ни в коей мере не безгрешна из-за своей способности склоняться то к одному, то к другому»[72] и которую он описывает как имеющую в себе не-

67. Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2, М., 1993. С. 73.
68. См. ibid., p. 71. Это показано косвенным образом и через противопоставление тому, каким образом Христос, Который является не обыкновенным человеком, но соединенным с Божеством, отражает нападения демонов. Эту идею можно найти у свят. СОФРОНИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО, Ep. syn., PG 87, 3173C–3176A. См. также: DOROTHÉE DE GAZA, Doct., I, 4, SC 92, p. 152: «Это тираническое принуждение, которое человек претерпевал от врага, и те, которые желали избежать греха, были почти принуждаемы его совершить».
69. Amb. Io., 8, PG 91, 1104A.
70. Вопросоответы... XXI, с. 73.
71. Ibid.
72. Th. Pol., 20, PG 91, 236D.

кое движение против естества, как сопротивляющуюся Богу в большинстве случаев и часто противопоставляющую себя Ему (то, что влечет за собой грех), но не всегда[73].

Таким образом, преподобный Максим представляет в целом волю как склонную ко злу — иногда через действия бесов само состояние страстности, усиленно ищущей того, как бы достичь наслаждения и избежать страдания: стремления, в котором рождаются лукавые страсти, — но она не всецело определена этим. Он представляет также волю ослабленную и тленную, балансирующую между добром и злом, но не полностью лукавую и бессильную. Оказывается, по преподобному Максиму, что бесы, которые действуют в страстности естества, не определяют человека к деланию зла, но искушают убеждением и прибегают к лукавству[74].

Таким образом, у падшего человека остается, в принципе, определенное поле свободы и некоторая возможность творить благо. Но нужно признать, что это поле крайне ограничено.

V. ПЕССИМИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПАДШЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

Вот пессимистический всеобъемлющий портрет, в котором преподобный Максим обрисовывает падшее человечество, как это следует, например, из мрачного описания человеческой природы, заключенного в главе

73. См. ibid., 236B, 241 A-C. Эта идея появляется в позднем сочинении преп. Максима, но нужно отметить, что ее можно отыскать в более радикальном выражении в проповеди его духовного отца Софрония Иерусалимского: «По приговору, вынесенному нашему естеству, это не просто беда, но нечто вроде отвращения к Богу, которое примешано к нашей жизни». (Or., VII, 4, PG 87, 3328).

74. См. Вопросоответы... XXI, с.72.

65-й «Вопросоответов к Фаласcию» и относящегося к толкованию книги пророка Ионы:

«Пророк, служащий первообразом вещей самих в себе, означает Адама, то есть общую человеческую природу, которая оказалась вне Божественных благ, как вне Иоппии; которая погрузилась в ничтожество жизни, как в море; которая бросилась в открытое море, «полное ужаса и шума», страстно припав к материальным вещам; которая была проглочена китом, чудовищем сверхчувственным и ненасытным, дьяволом; которую объяли «до души» воды лукавых искушений, то есть жизнь, охваченная соблазнами; которая окружена «последней бездной», то есть чей разум порабощен полнейшим невежеством; чья мысль претерпевает повсюду бремя зла; имея голову «застрявшую в расселине горы», то есть первый логос веры в монаде, поскольку голова всего тела добродетелей заключена как бы в неком темном ущелье гор (мысли лукавых сил); разорвана ими на множественность мнений и представлений (на самом деле, слово, называющее «расселиной горы» помыслы духов зла, клубящихся в глубинах последней бездны невежества и заблуждения); спущенная на землю, чьи оковы вечны, то есть в пустыню, лишенную восприятия божественного; чей габитус [облик. — *Ред.*] опущен книзу и лишен всякого живого движения добродетели, малейшего разумения того, что есть милосердие, и малейшего устремления души к Богу; от него, как из бездны, поднимается угар невежества и открывается ни с чем не сравнимая глубина порока; в него груды заблуждений пускают свои корни — духов злобы, для которых природа человека, вся сплошь пронизанная трещинами, стала тут же основанием по своему лукавому обычаю, поскольку она сделалась расположенной к усвоению этого заведенного порядка зла; она сделалась, словно запертой навеки на замок этим внутренним страст-

ным расположением к материальным вещам, которые мешают увидеть свет истинного познания [...], а сознание не может освободиться от мрака невежества своего разума, — сумеречное, поскольку необитаемо для подлинного ведения и созерцания; темное, поскольку лишено всякого опыта; «в котором, — говорит он, — нет света», то есть познания истины; «где не видно никакой жизни смертных», то есть той, которая бы его привела к существованию, наделенному смыслом»[75].

Только по действию благодати, предвосхищающей благодать спасения, ветхозаветные праведники[76] могли в некоторой степени достичь определенного познания Божественных вещей[77], предохранить себя от лукавых страстей и послужить добродетели[78]. В то же время, если они этой благодатью «обрезывали страстную часть души, они все же не целикам отсекали ее, потому что они пребывали под клятвой естества, рождаясь через совокупление»[79].

75. Thal., LXV, PG 90, 696D–697C, CCSG 22, p. 191–194.
76. См. наше исследование La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, p. 208-219.
77. Вопросоответы.., LIX // Альфа и Омега, 1 (19), M., 1999. С. 48–49: «Когда в начале лукавый через грех пригвоздил эти способности к естеству зримых [вещей], то не было никого, кто бы разумевал или изыскивал Бога (ср. Пс. 13, 3–2; 52, 3), ибо все причастные этому естеству обладали такой мыслящей и разумной способностью, которая была ограничена явленностью чувственных [вещей], а поэтому не могли обрести никакой мысли относительно того, что превыше чувства. И, разумеется, благодать Всесвятого Духа, освободив пригвожденную к материальным [вещам данную] способность, восстановила ее в изначальном состоянии у тех, которые не по внутреннему расположению оказались ввергнутыми в обман. Получив ее обратно чистой, они опять с помощью той же самой благодати Духа прежде всего стали искать и разыскивать [Божественное], а затем исследовать и изыскивать».
78. См. Qu. D., 60, CCSG 10, p. 48, Ep., 2, PG 91, 401BC, Amb. Io., 10, PG 91, 1137D–1141C.
79. Qu. D., 113, CCSG 10, p. 83–84.

И все же они составляли исключение. Большинство людей всецело предавалось исполнению желаний своего падшего естества, которым они позволяли с легкостью себя увлечь[80].

VI. ПОТОМКИ АДАМА НЕ НЕСУТ ОТВЕТСТВЕННОСТИ И ВИНЫ ЗА ЕГО ЛИЧНЫЙ ГРЕХ

Существует мнение, что грех глубоко запечатлен в естестве потомков Адама на основании их способа рождения, берущего начало от грехопадения, однако преподобный Максим не считает, что потомки Адама несут ответственность за тот грех, который совершил их праотец и, следовательно, невиновны в нем.

1. «Се бо, в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя...»

Ключ, в котором преподобный Максим толкует в «Quaestiones et dubia» — это знаменитый стих 7 из 50 псалма: «В беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя», особенно интересен в этом вопросе. Преподобный Максим, действительно, относит первую часть стиха к способу рождения, произошедшему в результате грехопадения Адама, а вторую часть стиха — к Еве, которая зачала во грехе, потому что, зачиная, она страстно возжелала наслаждения:

> «Поскольку первоначальный замысел Бога состоял в том, чтобы мы происходили на свет без брака и тления, преступление заповеди ввело брак актом беззакония Адама, то есть *нарушением* закона, который был

80. См. Thal., LXIV, PG 90, 696C, CCSG 22, p. 191.64.

> дан Богом; с этих пор все, произошедшие от Адама, зачинаются в беззаконии (ἀνομία), подпадая под проклятие праотца. И «во гресех роди мя мати моя» означает, что праматерь всех Ева зачала во грехе, страстно желая удовольствия. Вот почему мы тоже, подпадая под клятву матери, приговорены к тому, чтобы быть зачатыми во грехе»[81].

Отсюда очевидно, что преподобный Максим считает, что все люди, рождаясь, становятся носителями проклятия Адама и Евы, но (это было не всегда хорошо понято толкователями этого текста)[82] вовсе не наследуют их личного греха как такового, который им определенно приписывают. Для Адама это грех, обозначаемый как преступление Божественной заповеди, и для Евы — как страстное желание удовольствия. Беззаконие относится также к способу рождения, соединенного с преступлением Адама, и люди рождаются в беззаконии в каком-то роде невольно, по способу рождения, который впредь является общепринятым, ставшим естественной необходимостью для них, не имеющим иного выбора, и это исключительно по вине и ответственности Адама, который положил начало и усвоил естеству этот способ рождения. Что касается слова «клятва», оно должно быть понято в том смысле, в каком оно встречается в других текстах преподобного Максима[83], чтобы определить все последствия греха Адама и Евы для человеческой природы (в особенности выражающиеся в страстности, тленности и смертности)[84], но не в смысле какой-либо виновности, которую должны

81. Qu. D., I, 3, CCSG 10, p. 138–139.
82. Особенно A. GAUDEL, Péché originel, col. 429; W. VÖLKER. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens, Wiesbaden, 1965, S. 105.
83. См. следующий раздел.
84. Ibid.

разделить с ними их потомки[85]. Это толкование подкрепляется тем, что в другом месте преподобный Максим утверждает, что Христос добровольно взял на себя проклятие Адама[86], чтобы освободить этим человеческую природу, в то время как Он со всей очевидностью не подлежал никакому греху и никакой личной ответственности.

2. Вина Адама и ее последствия. Два значения слова «грех»

Действительно, преподобный Максим заботится о том, чтобы различить личную вину Адама и Евы, их грех непослушания, и те последствия, которые он имел для естества, чтобы прежде всего распознать в них страстность[87], тленность[88] и смертность[89]. Итак, он отмечает:

> «Изменение (человеческого) естества к страсти, тлению и смерти есть осуждение за добровольно избранный (προαίρεσις) грех Адама [...] Он сделал это изменение и ведал о нем, творя через непослушание добровольно избранный грех, порождением которого, как это очевидно, и является осуждение (его) на смерть»[90].

85. То же замечание, имеющее схожий смысл, есть у свт. ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА, Disc., XXII, 13, SC 270, p. 248: «Мое падение и мое осуждение были всецело вследствие непослушания первого человека и обмана врага рода человеческого».
86. Вопросоответы... LXI в: Богословские труды, 38, с. 80.
87. Ср.: Вопросоответы... XLII, с. 71–73; XLII, с. 129-130;. Qu. D., 113, CCSG 10, p. 83; Amb. Io., 42, PG 91, 1348C.
88. Ср.: Слово о подвижнической жизни // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, М., 1993, с. 75; Вопросоответы к Фаласcию. Кн. 2, XLII, с. 129-130; Amb. Io., 42, PG 91, 1348C.
89. Ср: Вопросоответы... LXI в: Богословские труды, 38, с. 75–81; PG 90, 632B, CCSG 22, p. 91; PG 90, 632D, CCSG 22, p. 93; PG 90, 636B, CCSG 22, p. 97.
90. Вопросоответы... XLII, с. 130; ср: Вопросоответы... LXI // Богословские труды, 38, с. 78.

Эти последствия личного греха Адама называются преподобным Максимом «осуждением»[91]. Однако это обозначение не имеет в его глазах никакой связи с виновностью, которая бы присваивалась и самому естеству, и потомкам Адама, вынужденно подвергшимся этому осуждению в своей природе. Виновность действительно соединена с личной виной Адама — виной, которая была результатом его собственного выбора.

Среди греческих отцов и у самого преподобного Максима распространен взгляд, сводящийся к тому, что все потомки Адама являются наследниками его греха в том смысле, в каком говорит об этом святой апостол Павел: *Непослушанием одного человека сделались многие грешными* (Рим. 5, 19). Слово «грех» имеет, тем не менее, для него два значения, которые преподобный Максим в главе 42-й «Вопросоответов к Фалассию» тщательно проясняет в связи с утверждением святого апостола Павла, касающимся Христа, чтобы оно не смогло, с этой точки зрения, дать повод к непониманию: *Не Знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех* (2 Кор. 5, 21):

«Когда в прежние времена произволение естественного разума (προαίρεσις) в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания, то есть отпадение произволения от блага ко злу; через первый [грех возник] и второй — не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление. Ибо два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления Божественной заповеди: один — достойный порицания, а второй — имевший своей причиной первый, — не могущий вызвать порицания; первый — от произволения, добровольно отказавшегося

91. Вопросоответы...XLII // Творения... С. 130-132; LXI // Богословские труды, 38, с. 78; Amb. Io., 42, PG 91, 1348C; Qu D. 113, CCSG 10, p. 83.

от блага, а второй — от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия[92].

Если преподобный Максим говорит в этом отрывке о грехе естества, очевидно, что это имеет совсем не тот смысл, что у блаженного Августина: он, на самом деле, не рассматривает здесь грех как причину виновности всех людей с момента их рождения и еще в меньшей степени приписывает им вину в личном грехе Адама, но страстность, тление (на котором он здесь настаивает) и смерть[93], которые по преступлении, совершенном Адамом по собственной вине, поражают всех людей даже и без того, чтобы они были в этом виноваты. Христос берет на себя «грех», не будучи виновным, чтобы усвоить падшую человеческую природу, оставаясь свободным от всякого заслуживающего порицания греха»[94].

3. Общность всех людей в Адамовом грехе

Между тем различение, сделанное в 42-й главе «Вопросоответов к Фалассию» содержится и в главе 62-й, выраженное таким образом, что грех произволения всего человека оказывается соединенным с Адамом и также разделяет его ответственность:

«Я несу на себе два проклятия: одно есть плод моего выбора, то есть грех, через который плодоносное семя до-

92. Вопросоответы... XLII, с. 129.

93. В той же перспективе свят. ИОАНН ЗЛАТОУСТ толковал «грешников» из Послания к Римлянам 5,16 не в том смысле, что они «виновны», а в том смысле, что они «осуждены на смерть» (см.: Hom. in Rom., V, 2-3, PG 60, 477–478), «потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12). Это означало, что «вследствие грехопадения Адама, те, которые не ели плода с древа, сделались мертвыми» (ibid., 474–475).

94. Это использование слова «грех» для обозначения последствий прародительского греха без коннотации ответственности и виновности имеется и у других греческих отцов и, очевидно, является источником путаницы, когда его смысл не уточнен.

бродетельной души падает в землю; другое — смерть естества, приговоренного со всем правосудием за сделанный мною выбор; здесь по необходимости толкающий природу без ее желания туда, где было посеяно устремление моего выбора, соответствующего направлению воли»[95].

В главе 42-й «Вопросоответов к Фалассию», преподобный Максим выражает это тем же образом:

«Господь не ведал моего греха, то есть изменения моего произволения; Он не воспринял моего греха и не стал (им), но ради меня Он стал грехом, то есть стал тлением естества, (возникшим) через изменение моего произволения, взяв (его на Себя). Ради нас Он стал по природе страстным человеком, с помощью греха, (возникшего) через меня, уничтожая мой же грех»[96].

Схожая формулировка находится и немного дальше[97]. Также в 7-й главе «Амбигвы» преподобный Максим отмечает:

«Бог, по причине безрассудного движения нашего разума, определил соответствующую кару, наказывая смертью, по справедливости, как и за то, что мы растратили нашу способность любить, которой мы, соответственно разуму, были обязаны одному лишь Богу»[98].

Он пишет и в «Богословско-полемическом сочинении XV»:

«Если нарушение заповеди не происходит без участия воли, которую мы преступили, мы имеем нужду в исцелении самой этой воли»[99].

95. Thal., LXII, PG 90, 652C, CCSG 22, p. 123.
96. Вопросоответы... XLII, с. 129–130.
97. Ibid.
98. Amb. Io., 7, PG 91, 1093A.
99. Th. Pol., XV, PG 91, 157A.

Тем не менее, это не означает, что преподобный Максим пытается здесь приобщить всех людей к преступлению Адама в том смысле, что он считает их всех ответственными и виновными в этом преступлении. Такой способ выражения можно отыскать у других греческих отцов, очень далеко отстоящих от концепции блаженного Августина о первородном грехе[100]. Можно увидеть здесь просто риторическую фигуру[101]. Но при более глубоком проникновении, можно признать, что преподобный Максим считает всех людей виновными в преступлении, подобном преступлению Адама, в том, что они повторяют его грех, в том, что они становятся в каком-то смысле его подражателями, делаясь лично ответственными за подобный грех и вследствие этого — ответственными за его действия. Так, в «Слове о подвижнической жизни» преподобный Максим отмечает, что после греха Адама человек из поколения в поколение «продолжал упорствовать, преуспевая в худшем»[102].

Хотя преподобный Максим выражается в терминах рода, а также в терминах природы, не создается впечатления, что он сталкивается с экспансией зла, вызванной развитием человеческого естества, но скорее с тем фактом, что люди, каждый по своему выбору и по своим собственным грехам, упорствуют на пути

100. Также у свщмч. ИРИНЕЯ, который пишет: «Мы видим того же Бога, Которого мы оскорбили в первом Адаме, не выполнив Его заповедь, и с Которым мы примирились во втором Адаме, сделавшись послушными даже до смерти» (Adv. haer., V, 16, 3, SC 153, p. 220). См. Dem., 37, SC 406, p. 134. GRÉGOIRE DE NYSSE, In bapt. Christi, PG 46, 600A.

101. В данном случае то же, что и в процитированном выше отрывке свт. Иринея: послушание даже до смерти становится со всей очевидностью личным делом Христа (ср. Фил. 2,8), также как непослушание Адама было его личным актом.

102. Слово о подвижнической жизни // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, с. 75.

зла, открытом Адамом, и также с тем, что они через свои собственные грехи увеличивают, распространяют и разнообразят зло в самих себе и в мире. Если все люди испытывают в силу необходимости последствия греха Адама, они грешат сами (и в силу этого они виновны), не потому что они унаследовали в своей природе личный Адамов грех, а потому что они являются подражателями Адама. Это вытекает из отрывка из «Амбигвы к Иоанну»: «Если под влиянием греха древний Адам [...] разрушил своим непослушанием первые духовные законы, он наполнил своими потомками по плоти мир низший, обреченный тлению, *становясь зачинателем по образу своего преступления*»[103]. Еще более определенно это выражено в отрывке из «Вопросоответов к Фалассию», где он отмечает, что «грех имеет в смерти для тех, кто его совершил, как Адам, оружие разрушения естества»[104]. В другом месте того же произведения он отмечает также, что люди «предались увлечению своими прихотями в горечи греха, так же как наш праотец Адам ниспал в этот мир»[105].

Следует также признать, что это толкование является куда менее ясным у преподобного Максима, чем у некоторых других греческих отцов, например, святителя Кирилла Александрийского[106], чьим внимательным читателем он являлся. Такая концепция должна быть выражена со множеством предосторожностей, поскольку идея, что грех не передается иначе, как через подражание, составляла один из первых и главных аргументов пелагиан, которые начинали распространяться в самом Карфагене и спровоцировали одно из первых

103. Amb. Io., 31, PG 91, 1276C. Курсив наш.
104. Thal., XLI, PG 90, 637A, CCSG 7, p. 99. Курсив наш.
105. Thal., LXV, PG 90, 696C, CCSG 22, p. 191.
106. In Rom., V, 12, PG 74, 784C; 18, PG 74, 788–789.

выступлений блаженного Августина в его трактате «*De peccatorum meritis et remissione*» («О воздаянии и отпущении грехов»). Возможно, преподобный Максим имел это все в виду.

VII. ПОДТВЕЖДЕНИЕ ИДЕИ НАСЛЕДСТВЕННОГО ГРЕХА

Эти оговорки, *тем не менее*, не имеют отношения к концепции преподобного Максима, по которой потомки Адама наследуют не только грех (понимаемый в особом смысле), означающий страстность, тленность и смертность, но также грех (понимаемый в смысле более близком к привычному, но который все же не есть грех *личной виновности*), состоящий в обращенности ко греху, слитый с общей лукавой направленностью расположения избирающей воли, сомневающейся и непостоянной. Различие, которое преподобный Максим делает в 42-й главе «Вопросоответов к Фалассию» между первым грехом, достойным порицания, относящимся к личному выбору Адама, и вторым, «не могущим вызвать порицания», заключающимся в страстности, тлении и смерти, сделано в христологическим контексте, где речь идет о том, чтобы показать, что Христос смог сделаться грехом, оставаясь безгрешным[107]. Это означает только, что Христос, взяв на себя человеческую природу, воспринял ее в ее падшем состоянии страстности (или наклонности ко греху), которая, как мы это видели, соединена со страстностью обычных людей по причине их плотского рожде-

107. Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2, XLII, с. 129.

ния. Это подтверждается у преподобного Максима в других текстах.

Так, он отмечает, что Слово «по Своему добровольному истощанию (кенозису), усвоив естественным образом страстность, не восприняло греховности»[108] или что «Господь, добровольно подчинившись, взял на себя сходным с нами образом естественные страсти, кроме греха»[109], или также что Он «от рождения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность без греха»[110]. Эти тексты явственно подтверждают, что для преподобного Максима существует как последствие Адамова греха неукоризненная страстность — та, которую воспринял Христос, и страстность, заслуживающая порицания (то есть отмеченная наклонностью ко греху посредством поисков удовольствия и избегания скорбей), то есть та, которую унаследовали от рождения все люди. Преподобный Максим утверждает в другом месте, что Слово в человечестве, которое Оно взяло на Себя, свободно от желания тленного, изменчивого, непостоянного, обычно противостоящего Богу и обращенного ко злу, то есть того, что характеризует других людей со времен Адамова греха[111], и это косвенно подтверждает то, что все люди с момента своего рождения имеют расположение воли и выбор, отмеченные этими негативными чертами.

Между тем мы уже видели, что люди ответственны и виновны только в тех грехах, которые они совершили лично, поддаваясь этим стремлениям как по своей страстности, так и по расположению воли и ее выбору,

108. Amb. Io., 42, PG 91, 1317A.

109. Amb. Io., 42, PG 91, 1316D.

110. Вопросоответы... XXI, с. 72.

111. См. следующий раздел: «4. Сотериологическая роль человеческой воли Христа», p. 110 s.

подчиняясь тому давлению, которое бесы оказывают на ее страстность, и развивая последнюю против естества, начиная с природных страстей и т.д. Это есть грехи в собственном смысле, которые все люди приводят в исполнение, хотя и в разнообразных соотношениях. Итак, можно различить три вида греха. Первый состоит в простой страстности, тленности и смертности; слово «грех» в применении к этому случаю не вполне подходящее и употребляется исключительно потому, что все вышеперечисленное вытекает из Адамова греха. Третий вид греха — это грех, в котором человек делается виновным, согрешая лично; это грех в собственном и обычном смысле этого слова.

А второй вид означает склонность ко греху, которую человек наследует при рождении — по самому факту своего плотского рождения и которая помечает как его страстность, так и расположение его воли. Здесь не имеется в виду грех, за который человек ответствен или в котором виноват. Он делает человека виновным лишь в своих последствиях, когда человек подчиняется этому стремлению ко злу и совершает грехи или развивает лукавые страсти сознательно и добровольно[112]. Тем не менее, с этим грехом человек не «безгрешен»[113], как Христос, Который от него свободен.

112. Интересно с этой точки зрения отметить, что преп. Максим в работе «Вопросы и недоумения» считает, что с тех пор, как человек стал различать добро и зло, для него сделалось возможным развивать лукавые страсти (Вопросы и недоумения). Эта позиция является противоположной учению блж. Августина, но оказывается также и единственной в патристической греческой традиции. Также преп. Иоанн Кассиан Римлянин, сформированный школой отцов-пустынников, писал: «Не наблюдаем ли мы первые движения плоти не только у детей в их возрасте невинности, когда они еще не различают добра и зла, но даже и у сущих младенцев, которые кормятся грудью?» (De inst. coenob., VII, 3, SC 109, p. 294).

113. См. Amb. Io., 42, PG 91, 1316D: «Греховность рождения не заслуживает почтения, поскольку является причиной всякой страсти и всякой тленности».

VIII. УНИЧТОЖЕНИЕ ПОСЛЕДСТВИЙ ОСУЖДЕНИЯ АДАМА СПАСИТЕЛЬНЫМ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВОМ ХРИСТА

Как мы уже могли отметить в предыдущих многочисленных процитированных текстах, последствия греха праотца и его распространение в основном рассматриваются преподобным Максимом в отношении спасения, осуществленного Христом, с тем чтобы наилучшим образом понять природу этого спасения. В этом контексте мы их уже рассматривали в предыдущей главе — некоторые из многочисленных двусмысленных суждений прояснились, и обнажилась глубокая стройность учения преподобного Максима. Это дает основание говорить о существовании особой позиции, которую он занимает в отношении последствий греха праотца.

1. Усвоение Словом человеческой природы. Происхождение и рождение

По преподобному Максиму, спасение человечества обусловлено тем, что Слово воплотилось, и воплотилось таким образом, что, всецело оставаясь Богом, Оно «восприняло любовью к людям все, что есть наше»[114], что Оно сделалось «во всем подобное нам»[115], иначе говоря, восприняло, за исключением греха, человеческую природу, с одной стороны, со всеми чертами, которые ее характеризуют по ее сущностному логосу, а с другой стороны, — в ее падшем состоянии, последовавшим за Адамовым грехом[116].

114. Qu. D., 59, CCSG 10, p. 47.
115. Ср.: Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2, XXI, с. 71, с. 73.
116. См. Amb. Io., 42, PG 91, 1316D–1317A.

Слово не только взяло на себя человеческую природу в ее цельности, но восприняло ее в первозданной цельности, иначе говоря, такой, какой ее сотворил Бог и какой она была в Адаме до того, как он нарушил заповедь[117].

Но сверх того, Оно усвоило человеческую природу в падшем состоянии, которое явилось результатом Адамова греха и которое каждый из нас наследует со своего рождения, но в данном случае еще без греха. Иначе говоря, Оно восприняло тленность, смертность и страстность (естественные и неукоризненные страсти) нашей подлинной природы, но без греховности, которой отмечена эта страстность.

Это двойное усвоение перекликается с тем различением, которое характерно для образа мысли преподобного Максима и представлено в его «Амбигве»[118] и «Вопросоответах к Фалассию»[119], — различением между происхождением (γένεσις) и рождением (γέννησις)[120]. По происхождению, Христос воспринял черты именно в таком виде, в каком они были у Адама, первоначально созданного Богом по Своему образу, то есть которые сущностно определяли человеческую природу соответственно ее логосу; по этому происхождению Он стал подлинным человеком. По рождению, Он по доброй воле приобрел свойства природы падшей, то есть тленность, смертность и страстность, «воспринятые добровольно, кроме греха, чтобы им подвергнуться, подобно тому, как мы подчиняемся естественным страстям»[121]. Иначе говоря, Он «воспринял безгрешность по происхождению от первого устроения Адама и имел ее без нетления; а от рож-

117. Ср.: Вопросоответы... XXI, с. 71.
118. См. Amb. Io., 42, 1316B–1320A, 1345D–1349A; Amb. Th., 5, PG 91, 1052D.
119. Ср.: Вопросоответы... XXI, с. 72.
120. Следует, тем не менее, отметить, что это различение не всегда делалось преп. Максимом с абсолютной строгостью.
121. См. Amb. Io., 42, PG 91, 1316D; Вопросоответы... XLII, с. 130.

дения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность, без греха»[122].

Преподобный Максим объясняет, что во Христе эти два начала играли одно по отношению к другому спасительную роль:

«Совершенным образом сочетая в Себе в этих двух началах крайние и противопоставленные части, Он действенно восполнял одним то, чего не хватало другому, передавая второму началу как недостойному спасительность и обновляющую силу начала первого, ценностного, делая так, чтобы первое поддерживало и спасало второе. Говоря о крайностях, я имею в виду, с одной стороны, нетленность первоначального происхождения, которое достойно почитания, поскольку оно есть принцип безгрешности, а с другой стороны, — греховность по рождению, которое не имеет ценности, по причине страсти и тленности»[123].

Преподобный Максим тут же объясняет, как исполняется эта спасительная роль:

«Эти две последние [страсть и тленность] никогда не имели никакой силы над нашим Спасителем. Воплотившись, Он спас все сущее Своим рождением и, парадоксальным образом, обновил все страстное в воспринятом Им естестве нетленностью бытия, претворяя рождение в спасение бытия, поскольку Он имел в Себе нетленность происхождения. И, напротив, Он установил как спасительное происхождение по рождению, освящая безгрешностью то, что было рождением по страстности. Таким образом, с одной стороны, Он полностью восстановил [для человека] бытие, поддержав природу ее божественно совершенным логосом и, с другой стороны, полностью освободил от [греховности] рождения природу, падшую из-за греха, дабы

122. Ср.: Вопросоответы... XXI, с. 72.
123. Amb. Io., 42, PG 91, 1317AB.

она не оставалась подчиненной способу семенного размножения, присущему животным»[124].

2. Сотериологические последствия нового образа рождения Воплотившегося Слова

Как это выясняется в конце цитаты, преподобный Максим согласует в своей концепции спасения сущностность нового образа рождения Воплотившегося Слова. Поскольку Оно было Богом, Воплотившееся Слово смогло прийти к существованию иным образом, нежели тот, которому подчинены все люди с момента Адамова греха: будучи зачатым без семени (или более точно — от Своего Собственного семени)[125] и рожденным от Девы без того, чтобы к Его зачатию и к Его рождению примешалось наслаждение[126], страстность[127] и тленность[128], которые сопровождают плотское зачатие и рождение всех потомков Адама.

Это имеет для спасения человечества целый ряд фундаментальных последствий.

Оттого что «зачатие Его невероятным образом было бессеменным, а рождение Его сверхъестественным образом было нетленным», воплотившееся Слово, пишет преподобный Максим, очистило природу от «закона греха», не попустив, чтобы «воплощению Его ради нас предшествовало плотское наслаждение»[129].

124. Ibid., 1317BC.
125. См. Amb. Th., 2, PG 91, 1037A; 5, PG 91, 1052D; Ep., 14, PG 91, 537A; Ep., 2 Th., 10, Canart, p. 435.
126. Ср. Вопросоответы... LXI // Богословские труды, 38, с.81–83; PG 90, 632BC, CCSG 22, p. 91.
127. См. Amb. Io., 31, PG 91, 1276A.
128. См. ibid, Cap. XV, 14, PG 90, 1185A.
129. Толкование на Молитву Господню в: Творения... Кн.1, с. 188. См. Cap. XV, 14, PG 90, 1185A.

Этот новый способ рождения, действительно, не был естественным и необходимым для Него, как в случае со всеми остальными людьми после грехопадения, когда страстность, тленность и смертность действовали в человеческой природе как следствия Адамова греха и передавались из поколения в поколение через плотское рождение. Иначе говоря, Воплотившееся Слово не было подчинено этим несовершенствам, но приняло их на себя свободно и добровольно для спасения человека[130]. По этой причине Он смог избавить от них человеческое естество. Адам, предавшись нечистому наслаждению, должен был вследствие этого подчиниться, также как и его потомки, «справедливым скорбям и смерти, еще более справедливой». Итак, объясняет преподобный Максим,

> «для исправления страдающего естества [...] должны были быть измыслены утруждение и смерть, одновременно несправедливые и беспричинные. Беспричинные, потому что они никоим образом не имели при своем происхождении упреждающего наслаждения, а несправедливые, потому что вообще не являются преемниками [какой-либо] страстной жизни, чтобы, оказавшись посередине между неправедным наслаждением и справедливейшим утруждением и смертью, неправеднейшие утруждение и смерть полностью уничтожили неправеднейшее начало естества, [возникшее] из наслаждения, и праведнейший конец этого естества, [бывающий] через смерть, [происшедшую] вследствие наслаждения. И род человеческий вновь стал свободным от наслаждения и муки, получив обратно изначальный блаженный удел [своего] естества, не оскверняемого ни одним из признаков, внедряемых [в это естество зазорным] происхождением и тлением»[131].

130. См. Ep., 15, PG 91, 573B.

131. Вопросоответы... LXI // Богословские труды, 38, с. 76–77.

3. Сотериологическая роль усвоения страстности

Как показывает этот текст, добровольное усвоение Воплотившимся Словом естественных страстей (особенно страданий) и смерти, для Него несправедливых[132], имело спасительное действие на начала человеческой жизни: это позволило человеческой природе впредь избавиться от закона рождения, получив во владение другой принцип рождения, отныне не плотский, но духовный[133], но это повлияло и на конец человеческого существования. Несправедливая смерть Христа означает проклятие и смерть смерти. Вот как это объясняют следующие строки:

> «Вследствие чего Бог Слово, будучи по природе совершенным Богом, стал совершенным по природе человеком, состоящим из мыслящей души и подверженного страданиям тела, [то есть человеком], сходным с нами во всем, за исключением греха. Однако Он никоим образом не имел вообще наслаждения, [возникшего] вследствие преступления [заповеди], которое бы предшествовало Его рождению во времени от Жены; вместе с тем Он принял, добровольно и по человеколюбию [Своему], муку, являющуюся следствием наслаждения и концом естества. И это для того, чтобы, несправедливо страдая, Он мог бы истребить [происшедшее] из неправедного наслаждения начало рождения, тиранически владычествующее над естеством [человеческим]. Смерть Господа не была для этого начала как бы выплачиваемым [ему] за наслаждение долгом, подобно [смерти] других людей, но, наоборот, она стала [оружием], направленным против него.

132. См. также: Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, VIII, с. 169.

133. Ср. Вопросоответы... LXI // Богословские труды, 38, с. 77, 79, 82; PG 90, 632AB, CCSG 22, p. 91; PG 90, 633D–636A, CCSG 22, p. 95–97; PG 90, 636B–637B, CCSG 22, p. 97–99.

И через смерть [Свою Господь] уничтожил справедливый конец естества [человеческого], не имея того [наслаждения], благодаря которому [смерть] вошла [в мир]; [так] Им праведно наказывается противозаконное наслаждение как причина бытия [падшего состояния рода человеческого]»[134].

Это усвоение имело также спасительное действие на все «течение» человеческой жизни, потому что оно означало разрушение страстности и ее власти, влекущей человека ко греху:

«[Бог Слово] явил беспристрастность Своей правды в величии нисхождения, добровольно облачившись в осужденное на страдание наше естество и само это осуждение сделав оружием для уничтожения греха, а вслед за ним и смерти, то есть наслаждения и возникшей вследствие него муки, — в этом была сила греха и смерти, тирания соответствующего наслаждению греха и владычество соответствующей муке смерти. Ибо очевидно, что сила наслаждения и муки содержится в страстности естества»[135].

Преподобный Максим объясняет, каким образом Слово Бога, усвоив страстность падшей природы, но без стремления к наслаждению, отвращения к страданию и расположения ко греху, использовало эту страстность в качестве ловушки для того, чтобы победить демонические силы и освободить человеческую природу от их власти, воздействующей на нее по кривым путям этой страстности. Эти силы, видя Христа в Его человечестве и

«созерцая по причине плоти в Спасителе Боге естественную страстность Адама и полагая, будто и Господь, как простой человек, с принудительной необходимостью

134. Вопросоответы... LXI, с. 77; ср.: Толкование на Молитву Господню // Творения... Кн. 1, с. 188.
135. Ibid., p. 78.

навлек на Себя закон естества, а не движется самоопределением воли (κατὰ θέλησιν γνώμη), напали на Него, надеясь убедить и внедрить в Его воображение посредством страстей естественных страсти неестественные, а тем самым сделать что-либо угодное им»[136].

Но, дав лукавым силам заговорить с нашими собственными искушениями, Он «позволил им поиграть своими кознями»: «совлек их с Себя и изверг из естества, [Сам] оставшись недоступным и недосягаемым для них, конечно, нам, а не Себе, приписывая победу»[137].

После того как Он таким образом освободил человеческое естество от власти, которой обладали демоны, действовавшие по кривым путям наслаждения, Он избавил его и от претерпеваемой скорби, и от смерти. Христос одержал для нас первую победу, будучи искушаемым в пустыне; Он стяжал для нас и вторую, претерпев искушение во время Своих Страстей и на Кресте, как это поясняет преподобный Максим в 21-й главе «Вопросоответов к Фалассию»:

«Оставшись неодолимым для страданий», Он смог «совершенно истощить в Себе пагубный яд их злобы [демонов], как то истощает огонь, полностью уничтожить его в естестве человеческом» и в момент Своей смерти на Кресте Он полностью освободил человеческую природу от лукавых сил, оставаясь для Них недосягаемым. Он «изгнал из естества [человеческого] страстность в отношении боли, от которой малодушно убегала воля человека, в силу чего он постоянно и против желания был угнетаем страхом смерти, придерживаясь рабства наслаждения ради того, чтобы жить»[138].

Также будучи искушаемым, Христос заманил лукавые силы в ловушку «их собственных козней», Он, прини-

136. Ibid., Вопросоответы... XXI // Творения... С. 72-73.
137. Ibid.
138. Ibid., p. 173.

мая смерть по плоти, дал дьяволу нечто вроде яда, который упразднил его власть властью божественности, ипостасно соединенной с этой плотью:

«После того как Он привлек его, явив ему Свою плоть, Он возбудил ненасытного дракона, который распахнул огромную пасть, чтобы поглотить эту плоть, ставшую для него ядом и полностью разрушившую его властью Божества, заключенного в ней»[139].

4. Сотериологическая роль человеческой воли Христа

Как можно было увидеть во многих процитированных здесь текстах, непреложность человеческой воли Христа, обращенной к благу, ее постоянное и полное согласие с волей Божественной, играют в учении преподобного Максима о спасительном деле Христа основополагающую роль.

Слово в человечестве, которое Оно усвоило, свободно от избирающей воли, отмеченной грехом, тленной, изменчивой, зыбкой, противящейся Богу и склонной ко злу, которая характеризует остальных людей со времен Адамова греха.

В «Вопросоответах к Фалассию» преподобный Максим полагает, что Христос обладал также избирающей волей, проявляющей себя в расположении воли (γνώμη) и способности к выбору (προαίρεσις), но она не была испорченной[140]. Таким образом, отмечает он, «не ведая моего греха, то есть изменчивости моего выбора (προαίρεσις), мой Господь не воспринял моего греха и не стал [им]»[141]. И он подчеркивает, что

139. Cap. XV, 11, PG 90, 1184A. См. также: Qu. D., 157, CCSG 10, p. 109; Thal., 64, PG 90, 713AB, CCSG 22, p. 217–219; Вопросоответы... // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2, XXI, с. 73; Толкование на Молитву Господню. Кн. 1, с. 188.

140. Ср.: Вопросоответы... XLII, 129.

141. Ibid.

именно этой «непреложностью произволения (προαίρεσις)» Христос «исправил страстное начало естества»[142].

Столкнувшись с искушениями (как в пустыне, так и во время Страстей), расположение Его произволения и Его выбора пребывают неповрежденными, неизменными, неподвижными, непоколебимыми[143], не отвращающимися от блага[144], и это происходит потому, что в Его Лице человеческая природа соединена с природой Божественной и получает от нее и свое постоянство, и свои способности, и свои дарования. Таким образом, объясняет преподобный Максим, Христос совлек с Себя лукавые силы, «восторжествовав над ними», «после того как они вообще ничего не нашли в Его страстности чего-либо свойственного естеству, хотя особенно ожидали найти [в Нем] что-нибудь человеческое в виду естественной страстности по плоти. Поэтому, разумеется, Он Своей силой и через [воспринятую] от нас святую Свою плоть [...] освободил и все естество человеческое от примешавшегося к нему по страстности зла»[145].

В то время как Адам, повернув расположение своей воли и выбора ко злу, ввел в естество страстность, тленность и смерть, Христос непреложностью Своего произволения и своего выбора освободил его от греха и восстановил в нем нетленность и бессмертие:

> «Если изменение произволения в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в естество (человеческое), то непреложность произволения во Христе

142. Ibid., p. 129–130.

143. Ср.: ibid.; Кн. 1, Толкование на Молитву Господню: «Оно (воплощенное Слово) сохранило волю свободной от страстей и несклонной к бунту, не поколебавшейся в своей естественной основе против самих распинателей» (с. 187).

144. Ср.: Вопросоответы... XLII, с. 129–130. Ср.: свт. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, Inc. unig., SC 97, p. 230.

145. Ср.: Вопросоответы... XXI, с. 73.

вновь вернула этому естеству через Воскресение бесстрастность, нетленность и бессмертие»[146].

В то же время Христос дал людям, которых Он пришел спасти, произволение исправленное, согласное с логосом естества и постоянное по отношению к благу. Так, преподобный Максим отмечает в «Толковании на Молитву Господню»: Он нас примирил «через Себя с Отцом и друг с другом. И при этом мы не имеем больше воли, противящейся логосу природы, но как по природе, так и по (свободной воле) остаемся неизменными»[147]. Эта же идея содержится и в главе 4-й «Амбигвы к Фоме»:

> «Так, Учитель говорит: «Содержащий всего Меня в Нем со всем, что есть Моего»[148], то есть цельную человеческую природу, через ипостасное соединение, с ее неотъемлемыми страстями. Через них Он истощает все лукавое, проникающее в нас по причине нашей страстной природы (я говорю о законе греха, следующем за непослушанием, чья сила исходит от извращенного расположения нашей воли, которая ввела страсти в страстность нашего естества своей расслабленностью или насилием), и Он не только спасает тем, что держит под своим ударом грех, но Он сообщает Божественную силу, заплатив за нас цену и восстанавливая неизменность (ἀτρεψία) души, нетленность тела и идентичность нашей воли благу по естеству»[149].

В контексте споров с монофелитами преподобный Максим будет вынужден переставить акценты (однако, не переменить, что он сам подчеркнет)[150] в этой концепции, утверждая, что Христос в Своей человеческой природе обладал естественной человеческой

146. Ibid., XLII, p. 130.
147. Толкование на Молитву Господню. Кн. 1, с. 188.
148. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Disc., XXX, 6, SC 250, p. 236.
149. Amb. Th., 4, PG 91, 1044A.
150. См. Th. Pol., 1, PG 91, 29C-32A.

волей как источником самоопределения, но не расположением воли и не способностью к выбору (γνώμη и προαίρεσις), ибо Он не мог иметь в Своей человеческой воле ни греховности, ни изменчивости в том или ином смысле, ни сомнения, ни рассуждения, ни выбора в собственном значении[151]. Воплотившееся Слово есть человек во всех смыслах подобный нам по нашему логосу естества, но Он не есть такой же по нашему способу существования (τρόπος ὑπάρξεως): Его человеческие свойства раскрываются Им по Божественному способу существования на основании взаимного проникновения («перихоресис») природ в Его ипостаси; и это именно относится к Его волеизъявлению:

> «Произволение человеческого начала в нашем Спасителе (вовсе не все, что есть в Нем человеческого) не было таким же произволением, как наше. На самом деле, образом высшим, чем у нас, Он был обожен через единство природы, и от этого непосредственным образом зависит безгрешность. Напротив, будучи исключительно и просто человеческим, наше произволение ни в коей мере не является безгрешным по причине своей изменчивости в том или ином смысле. Это изменчивость не изменяет природу, но делает движение, при котором, чтобы это выразиться более точно, та меняет tropos»[152].

Слово не восприняло образа действия, относящегося к γνώμη, по которому наше произволение не всегда согласно с волей Божией, но чаще противостоит ей и борется с ней[153]. Исключительно ради нас уврачевывая также то, что есть в нас противного естества,

151. См. ibid., 32A, Pyr., PG 91, 308D, Doucet, p. 565. См. также: Th. Pol., 1, PG 91, 32AB.
152. Th. Pol., 20, PG 91, 236D. См. также ibid., 32AB.
153. См. Th. Pol., 6, PG 91, 65B.

Он усвоил ее, как врач — страдания своих пациентов[154]:

> «Ибо логос, касающийся страстей, двойствен: один есть от наказания, другой — от бесчестия; один характеризует наше естество, другой его полностью искажает. Этот первый, имеющий отношение к человеку, Он усвоил ради нас сущностно, возжелав его, разом становясь порукой человеческому естеству и уничтожая осуждение, которое было против нас. Второй, касающийся души человека, Он воспринял в плане домостроительном. Его-то, опознаваемого в нас по нашему непокорному образу существования, так же как огонь — воск, как солнце — пар земли, Он полностью уничтожил для нас[155]. Он сделал так, чтобы мы стали обладателями благ, которые являются Его собственными, и вернул нам состояние без страстей и тленности, по обетованию»[156].

В этом особенном постоянном и совершенном согласии человеческой воли Христа с волей Божественной и отеческой преподобный Максим прозревает спасительную силу для всей человеческой природы[157]. Это согласие сугубо проявляется в принятии страданий, в Страстях и Смерти на Кресте[158]. Это послушание отвечает на непослушание Адама и приносится для освобождения человеческой природы от его последствий[159]. «Христос

154. См. ibid., 20, PG 91, 237AB.
155. В другом месте преп. МАКСИМ также отмечает, что Христос «истощает в Себе наш грех» (Amb. Io., 42, PG 91, 1333C), что он «истощил зло, проникнувшее в нас по страстности нашего естества» (Amb. Th., 4, PG 91, 1044A) См. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Disc., XXX, 6, SC 250, p. 236.
156. Th. Pol., 20, PG 91, 237BC. См. также ibid., 1, PG 91, 32A.
157. См. ibid., 20, PG 91, 241A–244A.
158. См. Amb. Th., 4, PG 91, 1044BC.
159. Ср.: Слово о подвижнической жизни // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, с. 75; Amb. Io., 31, PG 91, 1276C; Amb. Th., 4, PG 91, 1044BC.

освободил нас, пишет преподобный Максим, [Христос] послушанием расторгнув осуждение прародительского греха и смертью упразднив державу смерти»[160].

IX. ДЕЙСТВИЕ КРЕЩЕНИЯ

Смысл крещения Христа помогает лучше понять воздействие крещения на верных в отношении к последствиям прародительского греха.

Разрушив Своим рождением, произошедшим новым образом, способ плотского рождения, воспоследовавшего за преступлением Адама, Христос дает человеческому естеству через святое крещение познать новое духовное рождение, к которому первоначально был призван Адам и от которого его отклонил грех. Так, преподобный Максим отмечает, что святитель Григорий Назианзин[161] понимает рождение посредством крещения, которое согласился принять ради нас Христос,

> «как отвержение и упразднение телесного рождения. В самом деле, именно здесь Адам добровольно отказался — я имею в виду, от рождения по Духу для обожения, сделавшись осужденным на телесное рождение для тления. И поэтому Христос, Единый Безгрешный и свободный, стал по доброй воле, будучи благим и Человеколюбцем, человеком в нашем состоянии и, находясь Сам под тем же осуждением, что и мы, принял Свое телесное рождение, в котором заключена сила нашего проклятия, чтобы таинственно восстановить рождение в Духе и ради нас разорвать в Себе узы телесного рождения. Он дал нам власть,

160. Слово о подвижнической жизни, 1, с. 75.
161. См. Disc., XL, 2, SC 358, p. 198–200.

по благодати добровольного рождения в Духе, чтобы нам стать не детьми по крови и по плоти, но чадами Божиими, верящими во имя Его (ср. Ин. 1, 12). Таким образом, по причине моего осуждения, отсюда воспоследовало, что касается Господа, Воплощение и телесное рождение и тут же претворилось в рождение по Духу, полученное в крещении. И все это в виду моего спасения по благодати и моего призвания или, чтобы лучше выразиться, моего преереустройства»[162].

Крещение оказывается, таким образом, определяющим как Таинство, которое дает крещеному воспринять дары спасительного домостроительства, приобретенные для человечества воплотившимся Словом в Своей собственной ипостаси и усвоенные Им. Эти дары есть действия восстановления (παλιγγενεσία, то есть буквально: бытие совершенное, новое)[163] человеческой природы, которое осуществляется в двух аспектах: упразднения плотского бытия, которому было подчинено человечество с Адамова греха, и духовного возрождения (или нового рождения ἀναγέννησις)[164]. Эти два аспекта, имеющие начало в Смерти и Воскресении Христа (которые соответственно предстают в Таинстве крещения, погружении и выходе из воды[165] и символизируют смерть ветхого человека и рождение человека нового (ср. Кол. 3, 9—10). Первый аспект касается одного из главных последствий крещения: очищения. По существу, «через святое крещение мы освободились от прародительского греха»[166]. Надо понять отсюда ту

162. Amb. Io., 42, PG 91, 1348A-D.
163. См.: Вопросоответы... LXI // Богословские труды, 38, с. 79, 84.
164. Ep., 12, PG 91, 497A; cf. Thal., 61, PG 90, 636C, CCSG 22, p. 98.
165. См. Qu. D., 115, CCSG 10, p. 84.
166. Слово о подвижнической жизни, 44, с. 94.

власть, которую имеет над нами грех, в силу нашего плотского рождения, действующую по извращенным путям страстности (которая испытывает влечение к наслаждению и отвращение к боли) и устремляющуюся ко злу, запечатлевшемуся в нашем произволении и в нашей способности к выбору. Уточнения, сделанные преподобным Максимом в других текстах, редки и кратки, однако, выражают этот же смысл: «Крещение уничтожает власть греха, то есть «гордость плоти»[167], оно упраздняет лукавые страсти[168], оно «производит ради добродетели мертвость произволения по отношению к наслаждениям телесной жизни»[169]. Оно есть «первое море, в котором уничтожен враг» (ср. Иоил. 2, 20), ибо «теперь наше естество ставит [...] предел закону греха, введенного преступлением [Адама]»[170]; по его благодати отвергнуты лютые невещественные звери, то есть демоны[171], которые, как мы это видели, водворялись, скрываясь, с момента Адамова греха, в страстности тех, кто рождался плотски, и действовали через нее.

В 61-й главе «Вопросоответов к Фалассию» преподобный Максим также отмечает, что крещение дает «благодать безгрешного состояния»[172], которая, без всякого сомнения, отвечает на всю ту данность, в которой падший человек, по своей страстности и по своему произ-

167. Вопросоответы... LXI // Богословские труды, 38, с. 83.

168. См. Thal., 65, PG 90, 768B, CCSG 22, p. 299.

169. Ср.: Вопросоответы... XXX, с. 105.

170. Qu. D., 187, CCSG 10, p. 127–128.

171. Qu. D., II, 8, CCSG 10, p. 167. В этом экзегетическом тексте благодать крещения символически представлена Иорданом: можно предположить здесь скрытую связь с крещением Христа, где Он одержал победу над лукавыми силами, которые присутствовали в водах, – классическая тема восточной гимнографии и иконографии.

172. Вопросоответы... LXI // Богословские труды, 38, с. 83.

волению, «ни в коей мере не безгрешен» и склонен ко греху.

В той же главе преподобный Максим объясняет также, каким образом крещеный, который должен в этом мире подвергаться страданиям и смерти, может, тем не менее, с этих пор изменить их смысл: все, к чему был принуждаем человек со времен преступления Адама по извращенным путям плотского рождения и в виду наслаждения, с которым это было соединено, оставалось для него источником греха. По благодати спасительного домостроительства Христа, в которой крещеный, испытав другой, духовный, способ рождения, принимает участие, страдание и смерть перестают свидетельствовать об осуждении естества, но претворяются с этих пор в принцип осуждения и смерти греха, а также в принцип смерти тления и той смерти, которая вытекает из плотского рождения:

> «[Христос] всех, духовно возрожденных Им [...] соделал свободными от лежащей на них вины, ведь они, будучи от Адама, не обладают наслаждением рождения, [происходящим] от него, но обладают одной только мукой, [возникшей] вследствие Адама, которая действует в них не как долг за грех, но, по домостроительству и вследствие естественно случившегося с ними состояния, против греха, [то есть обладают одной только] смертью. Той смертью, которая не имеет своей матерью наслаждение, породившее ее, и которая стала карателем этого наслаждения [...]»[173].

«Через Христа, совершенно свободного от закона естественного рождения соответственно наслаждению и обыкновению смерти, на которую было осуждено естество вследствие этого закона, но добровольно принявшего

173. Ibid., p. 79.

[смерть] [...] по собственной воле возрождаются Христом в Духе через баню пакибытия (Тит. 3, 5). Они через благодать отстраняют от себя первое рождение Адамово соответственно наслаждению и сохраняют через закон евангельских заповедей благодать безгрешного состояния [...]. Разумеется, они имеют [в себе] обыкновение смерти, которое действует для осуждения греха»[174].

> «Принявший святое крещение [...] ввергается в смерть не как в нечто должное вследствие греха и из-за него, но он принимает обыкновение смерти для осуждения [самого] греха, [а поэтому] смерть таинственным образом посылает его в Божественную и нескончаемую жизнь»[175].

Надо, тем не менее, отметить, что так же как плотское рождение, произошедшее от греха Адама, содержит в естестве всех людей лукавые стремления, которые, все же, без личного согласия человека не дают места лукавым страстям и грехам (хотя усиленно толкают ко злу и к демоническим действиям, умеют манипулировать человеком), духовное рождение, исходящее из спасительного домостроительства Христа, содержит в крещении, поддерживаемом силой благодати, способность бороться с этими действиями и творить благое, которое не даст места путям зла своими благими делами и добродетелями, кроме как по согласию личного волеизъявления: «по свободной воле [...] приводимое в действие»[176].

Только это может действенно отринуть «благодатью рождение первого Адама соответственно наслаждению», поскольку «благодать безгрешного состояния» есть благодать нового духовного рождения, иначе го-

174. Ibid., p. 83.
175. Ibid., p. 83.
176. См. ibid., p. 84.

воря, «сила таинственного усыновления в Духе», которая будет действовать в человеке, принявшем святое крещение[177].

ВЫВОД

Учение преподобного Максима, несомненно, несет в себе в большей мере, чем у других греческих отцов, смущающее сходство с западной концепцией, восходящей к блаженному Августину.

В первую очередь, можно отметить ту важность, которую преподобный Максим усматривает в передаче Адамова греха, рождении по принципу пола и в наслаждении и страстях, которые с этим соединены[178].

177. Ibid., p. 83. На эту тему см. наше исследование: «Le Baptême selon saint Maxime le Confesseur», Revue de sciences religieuses, 65, 1991, p. 65–70.

178. У блж. Августина это концепция «похотного рождения», которое играет центральную роль. Близость концепции преп. Максима к позиции блж. Августина выявлена в резюме N. MERLIN: «Для [блж. Августина] здесь нет сомнения; это также есть факт рождения или нисхождения Адама по пути естества, который подобен каналу, передающему дальше первородный грех. В любом случае, он озабочен тем, чтобы уточнить, что это рождение не только дает место подобным последствиям, но оно само передает новорожденным естество иное, чем то, которое они должны были бы получить [...]. И чтобы проникнуть еще глубже – если рождение само по себе не может прийти к тому, чтобы наделять людей целостной природой, то это потому, что оно по своим свойствам испорчено томлением души, которое в своих действиях, основанных на бунте плоти против духа, получило название похоти. Итак, в конечном счете, поскольку теперь похоть водворяется в акте передачи жизни, все люди рождаются подверженными закону греха. Это настолько очевидно, на взгляд епископа Иппонского, что, по его мнению, непосредственная причина, по которой наш Господь был не подвержен подобному заражению, состояла в том, что Он не был рожден, как другие люди, полагая, что непорочное зачатие Девы Марии избавило Его от наследия Его братьев по человеческому естеству» (Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce, Paris, 1931, p. 365).

Во вторую очередь, можно отметить пессимистический взгляд преподобного Максима на падшее человечество. Он считает, как и епископ Иппонский, что человеческая природа глубоко поражена стремлением ко греху. Этим она обязана сильному влиянию демонических сил, присутствующих в страстности человека и действующих через нее, и соответственно наклонностям, которые из-за преступления Адама пометили собой эту страстность: поиски наслаждений и бегство от страданий, порождающие лукавые страсти. Что касается этого последнего утверждения, оно может быть сопоставлено с той определяющей ролью, которую блаженный Августин отводил похоти.

А в-третьих, преподобного Максима отличает от других греческих отцов и сближает с блаженным Августином то, что он настаивает на слабости и немощи человеческой воли[179] и, в особенности, то, что он усматривает грех в лоне произволения и выбора человека, то есть внутри каждой личности, поскольку произволение и выбор являются индивидуальными свойствами воли, так как она, находясь в действии, есть способность (или сила) естества[180].

Эти сближения не позволяют, тем не менее, усматривать какое-либо влияние, прямое или косвенное, которое бы блаженный Августин оказал на мысль преподобного Максима.

С одной стороны, нельзя отыскать в тех местах, где святой Максим разбирает этот вопрос, не только цитирования блаженного Августина, но и каких-либо аллюзий на его сочинения[181].

179. О позиции блж. АВГУСТИНА см.: Ad Simplicianum, I, 1, 6–17, col. 104–110. I, 2, 21, col. 126.

180. По блж. Августину, личность Адама превратила естество в греховное, и это естество сделало нас грешниками. См.: A. GAUDEL, «Péché originel», col. 396.

181. Никто не позволил себе, как это сделали J.-M. GARRIGUES (Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme, Paris, 1976, p. 60) и G. C. BERTHOLD

С другой стороны, очевидны их многочисленные глубинные различия.

Преподобный Максим не считает, что воля падшего человека всецело лукава и немощна.

То значение, которое он придает связи наслаждения со страстностью, выражает лишь внешнее сближение с той ролью, которую, по блаженному Августину, играет похоть и в которой он видит сугубое орудие бунта плоти против духа[182]. В этом вопросе, как и во всем, что касается диалектики «наслаждение — страдание», преподобный Максим платит дань многообразию греческой мысли (в особенности платонизму и стоицизму), усвоенной аскетической традицией греческих отцов и узнаваемой, в частности, у авторов, которыми он охотно руководствовался: Евагрием Понтийским, святителем Немезием Эмесским, святителем Григорием Нисским. И, тем не менее, преподобный Максим выработал по этому вопросу оригинальную теорию[183].

Различие еще более существенное с мыслью блаженного Августина состоит и в том, что преподобный Максим никоим образом не утверждает и не упоминает

(«Did Maximus the Confessor know Augustine?», p. 14–17) без какого-либо предварительного убедительного доказательства утверждать, что преп. Максим знал сочинения блж. Августина. Предположить, как на то претендует BERTHOLD, что влияние блж. Августина было доминирующим в районе Карфагена, куда был сослан преп. Максим, может означать, что либо преп. Максим не испытал этого влияния, либо он его отвергал, что подтверждает также его позиция по Filioque. Знаменательно, что в актах Поместных африканских Соборов в 645 г., воодушевляемых преп. Максимом, был осужден «Эктесис», цитирующий в своих актах блж. Августина (см.: Mansi X, 937–940), также как его цитируют акты Латеранского Собора (649), активным участником которого был преп. Максим. И, тем не менее, в его сочинениях нельзя найти ни цитирования блж. Августина, ни даже аллюзии на него. (см.: B. ALTANER, «Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius», p. 67, воспроизведено в: Kleine patristische Schriften, S. 88–89).

182. De natura et gratia, III; De nuptiis et concupiscentia, I, V; Contra Julianum, V, III.

183. L. THUNBERG, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund, 1965, p. 166-168; 2-e éd., Chicago et La Salle, p. 157-159.

виновность (и тем более наказание за нее) всех людей в Адаме или из-за него[184]. Здесь он проявляет себя во всем верным основному учению греческих отцов.

Роль, отведенная преподобным Максимом наслаждению в создании последствий прародительского греха и в передаче их от первого человека, кажется, прежде всего, удивительной и чрезмерной. Этот аспект рассуждений преподобного Максима может оттолкнуть современного читателя, но может быть также и расценен им как анализ диалектики наслаждения и страдания, «сохраняющий свежесть свидетельства для читателя XX века и позволяющий ему отыскать здесь свой собственный опыт»[185]. Теория преподобного Максима во всем, что касается наслаждения, всегда оказывается проясненной и по большей части оправданной особым учением, в котором он говорит о свойствах спасительного домостроительства Христа, которое находится с этой теорией в непосредственной связи и во всех случаях в совершенной согласованности, о чем Х. У. фон Бальтазар мог говорить как о «точности, почти геометрической»[186].

И напротив, суть учения о непорочном рождении Христа оказывается абсолютно ясной, и понятно, почему преподобный Максим отводит в своей христологии столь важное место тому новому способу, соответственно которому Христос был рожден. Роль, которую играет для спасения человечества Его победа над искушениями, и страдания, которые Он претерпел во время Страстей, находят в суждениях преподобного Мак-

184. К определению позиции блж. Августина см.: A. GAUDEL, «Péché originel», col. 394-395.

185. C. VON SCHÖNBORN, «Plaisir et douleur dans l'analyse de saint Maxime d'après les Quaestiones ad Thalassium» dans F. HEINZER et C. VON SCHÖNBORN, Fribourg, 2–3 septembre 1980, Fribourg, 1982, p. 274.

186. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln, 1961, p. 200.

сима оправдание, которому, без сомнения, нет равных в христианском богословии. Действие крещения как нового рождения духовной природы получает также в учении святого Максима новое звучание.

По своему месту и оригинальности, в целом, нам кажется, мысль преподобного Максима, в большей степени, чем построения кого-либо из отцов, занимает по изучаемому нами вопросу позицию золотой середины, устраняющей те точки зрения, как западные, так и восточные, которые могли быть крайностями и которые мы приводили в начале этого исследования. Поэтому нам представляется возможным говорить о ее преимущественном положении для диалога и встречи.

ГЛАВА III

Вопрос о римском примате

Вопрос о примате Римского папы был и остается вместе с вопросом о Filioque одним из принципиальных причин разделения Латинской и Православных Церквей и одним из главных препятствий к их соединению. Историки обеих сторон сходятся сегодня в признании того, что особенно начиная с IX века Латинская Церковь выработала такой подход к пониманию папского примата, который сильно отличался от того, каковым он был в предшествующие века. Этому содействовало то, что ему стали придавать ярко выраженное политико-юридическое направление, где власть заменяла авторитет, где примат почитался как превосходство, где централизм обгонял коллегиальность. Диалог становился все более и более трудным, поскольку, с одной стороны, латинские богословы пытались перетолковать всю историю папства первых веков в свете этой новой модели, чтобы ее оправдать, показывая, что она существовала на всем протяжении своей истории с самого момента возникновения, а с другой стороны, восточные богословы, противодействуя такому пониманию, доходили до того, что вообще отказывались признавать существование какой-либо формы римского первенства, имевшего место в первые века, в этом ключе объясняя святоотеческие и канонические тексты, а также приводя исторические факты, которые могли бы свидетель-

ствовать о его ограничительном и минималистском характере. Несмотря на предпринятые усилия и некоторый прогресс, достигнутый как одной, так и другой стороной в более объективном изучении прошлого, вопрос остается животрепещущим.

Суждения преподобного Максима Исповедника по этому поводу представляют огромный интерес. Он является одним из редкостных отцов Церкви, кто определил четкие позиции по этому вопросу, отмеченные двойным своеобразием его собственного положения: не имея никакого места в церковной иерархии (он всю жизнь оставался простым монахом), он при этом обладал доподлинным знанием одновременно как Церквей восточных, так и Церкви западной, а также поддерживал непосредственный контакт с их представителями в связи с монофелитскими и моноэнергитскими спорами (пребывая около семи лет в Риме около папы и богословов его окружения) в том историческом контексте, где вопрос об отношении Рима с восточными Патриархатами являлся узловым.

Многие творения преподобного Максима являют свидетельства уважения к Римской Церкви, к ее деятельности и к ее служению, а также содержат некоторые экклезиологические идеи, которые позволяют определить ее природу и ее значение. Этого нельзя было не учитывать, как важнейшего свидетельства[1], которое

1. См.: G. GLEZ, «Primauté du pape», Dictionnaire de théologie catholique, t. XIII, Paris, 1936, col. 294–295; F. DVORNIK, Byzance et la primauté romaine, Paris, 1964, p. 79–80; J.-M. GARRIGUES, «Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», Istina, 21, 1976, p. 6–24; J. PELIKAN, «Council or Fathers or Scripture: the Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor», Orientalia Christiana Analecta, 195, 1973, p. 277–288, частично перепечатана в La Tradition chrétienne, t. II, L'Esprit du christianisme oriental, 600–1700, Paris, 1994, p. 157–182; V. CROCE, Tradizione e ricerca, Il metodo theologico di san Massimo il Confessore, Milano, 1974, p. 115-131; K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, Paris, 1992, p. 90; O. CLÉMENT, Rome autrement, Paris, 1997, p. 36–38.

невозможно обойти в дискуссиях о римском примате между Латинской Церковью и Православными Церквами после их разделения и в виду их соединения. Мы бы хотели здесь уточнить, восполнить и прояснить некоторые исследования, которые были уже проделаны в этом направлении преподобным Максимом, и вычленить, насколько это возможно, главные принципы его экклезиологии, которая, вплоть до наших дней, была мало изучена.

I. ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Если и можно найти в ранних творениях преподобного Максима какие-либо аллюзии, связанные с апостолом Петром, они касаются его собственной личности и никоим образом не могут быть представлены в связи с Римским престолом и его главой. Целью Исповедника является лишь объяснение некоторых туманных мест в Писании[2].

По правде говоря, преподобный Максим не занимался экклезиологическими вопросами до тех пор, пока их не поставили перед ним исторические обстоятельства. По этой причине, прежде чем представить синтез идей преподобного Максима по этому вопросу, мы предпочли в первой части нашего исследования следовать хронологии, комментируя творения преподобного Максима в порядке их возникновения и отводя большое место описанию исторических событий, обусловивших появление этих текстов и необходимых для их понимания.

2. Qu. D., I, 12, CCSG 10, p. 143–144. Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2, XXVII, с. 95.

Первое упоминание Римской Церкви, ее папы и их экклезиологического статуса можно найти в творениях преподобного Максима около 640 года. Именно в эту эпоху разворачиваются монофелитские споры, которые присоединяются к спорам моноэнергитским. «Изложение веры» («Эктесис»), составленное патриархом Константинопольским Сергием и исповедующее единую волю во Христе, было обнародовано императором в октябре 638 года. Патриарх Иерусалимский Софроний умер в том же году, и преподобный Максим оказался на переднем плане догматических споров. Скрываясь в Карфагене, он, без сомнения, в начале 640 года уже знал текст «Эктесиса», поскольку этот год уже породил несколько его антимонофелитских работ: «Богословско-полемические сочинения XIV и XXVI», и примерно в то же время возникли его сочинения VIII, XXIV и XX (Opuscule théologiques et polémiques)[3].

1. Дело Гонория

В третьей части «Богословско-полемического сочинения XX»[4], адресованного Марину, священнику с Кипра[5], преподобный Максим старается опровергнуть все монофелитские толкования первого послания Римского папы Гонория (625–638) патриарху Сергию[6] (который

3. См. наше предисловие к MAXIME LE CONFESSEUR, Opuscules théologiques et polémiques, Paris, 1998, p. 13–14.
4. Th. Pol., XX, PG 91, 137C–245D.
5. Этот труд датировал приблизительно 640 годом P. SHERWOOD, который полагает, что «всякое точное датирование невозможно». По его утверждению, он наверняка был написан ранее 643 года, но, может быть, и до 640, а также до второго письма Гонория Сергию (634 г. Denzinger 488) (An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, p. 42). Нужно отметить, что в тексте преп. Максима нет никакой аллюзии ни на «Эктесис», ни на письмо папы Иоанна IV (640–642), защищавшего позицию Гонория (весна 641 г.; Denzinger 496).
6. Denzinger 487.

преподнес ему в знак знакомства «Псифос» [документ патриаршей канцелярии, который принимался на соборе епископов, пребывающих в городе. — *Ред.*] и рассказал об истории спора)[7].

В этом послании Гонорий писал: «Воистину, Божество не могло быть ни распятым, ни испытывать человеческие страсти. Но (согласно взаимообщению свойств) говорится, что Божество пострадало и что человечество взошло на небо с Божеством. Вот почему мы исповедует также единую волю Господа Иисуса Христа»[8]. Последняя фраза формально еретична, но преподобный Максим примыкает к тем, которые признают Гонория полностью православным, ставя его утверждение в тот контекст, в котором оно оказывается приемлемым, и никоим образом не оправдывая монофелитства[9]. Преподобный Максим находит подтверждение своего истолкования послания Гонория и ортодоксии, которую он за ним признал, в сообщении, полученном им от некоего Анастасия[10] по возвращении из поездки в Рим, где тот встречался с редактором послания игуменом Иоанном[11].

7. P. SHERWOOD, «Constantinople III» в: G. DUMEIGE (éd), Histoire des conciles oecuméniques, t. III, Paris, 1973, p. 159–162.
8. Denzinger 487.
9. Текст был целиком переведен M.-H. Congourdeau в: MAXIME LE CONFESSEUR, L'Agonie du Christ, Paris, 1996, p. 35–53, а также E. Ponsoye в: MAXIME LE CONFESSEUR, Opuscules théologiques et polémiques, Paris, 1998, p. 239–250. Мы делали краткое изложение аргументации преп. Максима в нашем предисловии к этому последнему изданию, p. 31–33.
10. Возможно, ученик преп. Максима.
11. См. 244B–245A. Преп. Максим вновь воспользуется этим свидетельством в «Диспуте с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия», М., 2004, а именно спрашивая: «Кто же достойный толкователь этого послания: тот, кто составил его от лица (Его Святейшества. – *Ж.-К. Ларше*) Гонория, еще живущий и озаряющий весь Запад как другими своими достоинствами, так и догматами благочестия, – или те, кто в Константинополе говорит, что им вздумается?» (с. 203).

В послании, адресованном Петру Сиятельному в 642 или 643 году (= «Богословско-полемические творения XII»)[12], преподобный Максим подтвердит свою позицию в отношении папы Гонория, цитируя его среди тех, кто умоляет монофелитов отказаться от своей ереси[13], предпосылая его имени эпитеты «великий»[14] и «божественный»[15]. Он сделает то же и в «Диспуте с Пирром», предваряя имя Гонория титулом «иже во святых»[16], так же как имя папы Иоанна IV, цитируя его письмо, написанное в 641 году императору Константину III с целью оправдать позицию Гонория[17].

Преподобный Максим особенно хочет избежать ситуации, в которой монофелиты могли бы принять за опору это послание папы и приводили бы его в поддержку своих тезисов[18]. Таким образом, он несомненно тратит максимум усилий на то, чтобы понять текст Гонория в православном ключе. Кажется, тем не менее, что он глубоко убежден в православности Гонория и не хотел бы усматривать недоброкачественность его

12. Th. Pol., XII, PG 91, 141A-146A.
13. Обозначены: Софроний (патриарх Иерусалимский), Аркадий (архиепископ Кипрский) и – последовательно – папы: Гонорий, Северин (638–640), Иоанн IV (640–642) и Феодор (642–649).
14. Ibid., 143A.
15. Ibid., 143B.
16. Диспут с Пирром, с. 203. Это упоминание, которое фигурирует в критическом издании M. Doucet (p. 584), отсутствует в тексте PG 91, 328B: переписчики уничтожили его после осуждения Гонория на VI Вселенском Соборе.
17. Ibid. Текст письма Иоанна IV см.: Denzinger 496. Интерпретация Иоанна IV, тем не менее, отличается от таковой у преп. Максима, поскольку он считает, что, говоря о единой воле во Христе, Гонорий рассматривал проблему исключительно в плане человеческой воли и отмечал, что у Христа не было противопоставления между волей плотской и волей духовной. Позиция Иоанна IV, бесспорно, является православной (см.: Диспут с Пирром, с. 203–205).
18. Как он это отмечает в своем письме Петру Сиятельному: «Они притязали на то, чтобы причислить к своим сторонникам великого Гонория» (Th. Pol., XII, PG 91, 143A).

аргументации, хотя толкование, которое он дает его посланию, небесспорно. В любом случае, оно не оказалось убедительным для отцов VI Вселенского Собора (681), которые, хотя в остальном и оставались верными идеям преподобного Максима (в вопросе буквального принятия некоторых его формулировок в своем определении веры), придали этому тексту Гонория иное прочтение и не усомнились в том, чтобы осудить этого папу как еретика[19]. Это осуждение было повторено папой Львом II (682—683) в его послании императору Константину IV (682)[20] и в его письме Ервигу[21] и было внесено вплоть до григорианской реформы XI века в исповедание веры, которое произносил каждый папа после своего избрания[22]. Если решение Собора продолжает оставаться авторитетным на Востоке и на Западе, все согласятся с неловкостью формулировки, продолжающей тяготеть над истинной догматической позицией Гонория[23].

Как бы то ни было, предметом нашего интереса остается отношение преподобного Максима к Римскому престолу и папе, который его занимает. Можно ли заключить, исходя из его позиции, что он «защищает ортодоксию Римского престола?»[24] Такое обобщение явно чрезмерно.

Нельзя также утверждать, что преподобный Максим защищает Гонория, лишь поскольку тот является папой: во имя его служения и во имя престола, который он занимает.

19. Denzinger 550–552.
20. Denzinger 561.
21. Mansi XI, 727D–731D
22. Ср.: O. CLÉMENT, Rome autrement, Paris, 1997, p. 52.
23. См.: J. MEYENDORFF, Unité de l'Empire et division des chrétiens, Paris, 1993, p. 373–374.
24. J.-M. GARRIGUES, Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur, Istina, 21, 1976, p. 13.

В «Богословско-полемическом сочинении XX» статус Римского папы приводится без прочих комментариев[25]. Папа Гонорий, конечно, почитался преподобным Максимом как имеющий высокий авторитет, и тот факт, что он занимал престол «Древнего Рима»[26] «великой Церкви»[27] не мог для него ничего не значить. Монофелиты имели в отношении его те же соображения, вот почему они желали опереться на его послание Сергию, и, как это отмечает преподобный Максим: «Они претендовали на то, чтобы причислить к себе великого Гонория, [...] человека, имеющего неизмеримую ценность по причине его благочестия»[28]. Тем не менее, видно из этого последнего замечания, что Гонорий был ценим теми и другими не столько потому, что он был папой Римским, а потому что он был *великим защитником благочестия*, то есть веры. Можно отметить, что преподобный Максим выказывает почтение не только папе, но также и другим епископам, составляющим Собор Римской Церкви, отмечая их как «святых людей великой Церкви, которые пребывают здесь», когда сообщает, что Анастасий поддержал вместе с ними письмо патриарху Сергию, которое они составляли совместно с папой Гонорием[29].

Можно также отметить, что и тогда, когда преподобный Максим цитирует его как защитника веры наряду с другими авторитетными богословами, он не выказывает ему никакого предпочтительного признания. Так, в «Богословско-полемическом сочинении XX» его позиция обозначена параллельно с таковой святого

25. Th. Pol., XX, PG 91, 237C.
26. Ibid., 244C.
27. Ibid.
28. Th. Pol., XII, PG 91, 143A.
29. Th. Pol., XX, PG 91, 244C.

Афанасия Александрийского[30]. В «Богословско-полемическом сочинении» он его цитирует рядом с папой Северином, Иоанном IV и Феодором, но также и Софронием, патриархом Иерусалимским, и Аркадием[31], архиепископом Кипрским[32], и ставит его наравне с ними как защитника православной веры перед лицом еретиков: «Какая Церковь не поставила (монофелитов) под вопрос? Какой милостивый и православный возглавитель не обращался к ним с мольбами любыми способами положить конец их ереси?»[33] Это высказывание преподобного Максима показывает также, что никакая Церковь в его глазах не превалирует над другими и что основным критерием для него является критерий православия веры как для Церквей, так и для тех, кто их возглавляет. Это он подтверждает далее в другом месте:

> «И весь Восток и Запад, как Богу в своих молитвах, так и этим в посланиях, не предлагали ли они равным образом свои слезы, стенания, настоятельный мольбы, просьбы? Также Бог не принял ли веру этих людей, безусловно блаженных?»[34]

«Богословско-полемическое сочинение XX» заканчивается похвалой архиепископу Кипрскому Аркадию, являвшемуся, несомненно, также другом Марина, которому адресовано послание и который особенно, в глазах преподобного Максима, представляется защитником православной веры. Обращаясь к Марину, преподобный Максим пишет:

> «Дай знать обо всем этом тому, кто возглавляет, согласно иерархическому порядку, нашу незапятнанную и православную веру, ему, на чьих крыльях мы

30. Ibid., 240AB.
31. Th. Pol., XII, PG 91, 143B.
32. Где был священником Марин, корреспондент преп. Максима.
33. Th. Pol., XII, XII, PG 91, 143B.
34. Ibid., 143C.

свято почиваем, что где бы мы ни были — вблизи или вдалеке — мы имеем как единое основание святых догматов блаженное просвещение, которым мы обладаем в нем и через него и которым мы направляемы и ведомы, будто рукой в Святом Духе, к не имеющему тени свету Отца. Устремляя к нему свои взоры, как возглавителю нашего спасения после Того, Кто является Им по природе и Первым [Христос], и следуя благочестиво их путями, мы спешим к жизни, которая не разъедена тлением, но которая пребывает в нетлении; мы участвуем уже здесь в уповании, по его молитвам, вдохновленным Богом, и его наставлениям, исполненным Божественной премудрости»[35].

В контексте того, чем сделалось позднее место папы на христианском Западе, могло бы показаться немыслимым, что такая похвала (которая как раз обращена «к тому, кто возглавляет, согласно иерархическому порядку, нашу незапятнанную и православную веру» или к тому, кто есть «возглавитель нашего спасения после Того, Кто является Им по природе и Первым [Христос]»), могла быть адресована к кому-либо другому, кроме него. И все же эта похвала обращена не к Гонорию (которому преподобный Максим только что посвятил длинное рассуждение), но епископу, который не был даже предстоятелем Патриархата[36]. Это характерно для традиционной концепции христианского Востока, по которой Церковь есть всецело там, где есть епископ, и там же, где епископ является предстоятелем своей Церкви[37],

35. Th. Pol., XX, PG 91, 245BC.

36. Кипрская кафедра, тем не менее, качественно значительна, ее независимость была признана Эфесским Собором в 431 г.

37. Выражение «тот, кто возглавляет» использовано в другом месте преп. Максимом для обозначения Константинопольского патриарха: «Тот, кто возглавляет в Константинополе» (Rel. mot., IV, PG 90, 116A).

он делается неким образом, через нее, предстоятелем всей Церкви[38].

2. Дело о ратификации выборов папы Северина

Папа Гонорий умер 12 октября 638 года, и в следующем месяце его преемником был избран Северин. Император отказался ратифицировать эти выборы, кроме как на условии, что Северин примет содержание только что провозглашенного им «Эктесиса». Римские апокрисиарии искусно преуспели в том, чтобы заручиться первоначальным согласием императора, без которого они не могли бы ни сами участвовать, ни добиться участия папы в императорской церемонии исповедания веры. Преподобный Максим, который тогда пребывал в Карфагене, был извещен об этом эпизоде своими друзьями из Константинополя (которые ему, должно быть, послали в то же самое время текст «Эктесиса») и сообщил об этом в последнем послании своему другу игумену Фалассию Ливийскому. Это послание, обозначенное в корпусе преподобного Максима как Послание А[39], которое не сохранилось, кроме как на латыни, и то частично (но которое, несомненно, содержит первые критические высказывания преподобного Максима против «Эктесиса»), датировано примерно началом 640 года[40]. Оно включает в своей центральной части несколько замечаний преподобного Максима, касающихся Римского престола:

> «[Апокрисиарии], убежденные в ценности того, что они защищали, и уверенные в связи с этим, что они рисковали вынудить первую из Церквей (princeps ec-

38. См.: J. ZIZIOULAS, L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles, Paris, 1994.
39. Ep. A, Mansi X, 677A–678C.
40. См.: P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, p. 43.

clesiarum), митрополию (mater) и город (urbs[41]), оставаться вдовой [то есть лишенной папы], через длительное время преуспели в реализации своего замысла следующим способом. Поскольку византийцы безрассудно полагали, что они должны распространить свое собственное нововведение даже до самого Рима, апокрисиарии, чтобы добиться согласия на свои домогания, смиренно последовали за рассудком, и, поскольку они согласились с требованием первых, сказали им: (далее следует цитата из аргументированного выступления апокрисиариев). Так, не выказав в своих словах никакого страха, но дискутируя с писцами имперского города [Константинополя] со святой уверенностью и благой добротностью, будучи твердыми посланниками «камня», действительно крепкого и неподвижного (firmae revera et immobilis petrae), а именно самой великой и апостольской Церкви (maximae et apostolicae ecclesiae), они их с очевидной целью успокоили и, выказывая смирение и простоту, благоразумно поступили, сделав так, чтобы они познали начало искренности и православия их собственной веры. Что касается византийцев, исполненных восхищения их набожностью, то они подумали, что это заслуживает награды и, прекратив

41. Традиционно «город» означает Рим. В латинском тексте ecclesiarum является полностью объектом princeps, но не mater и не urbs. Нельзя также перевести «глава и митрополия Церквей», как это сделал J.-M. GARRIGUES, настойчиво пытаясь перетолковать текст в смысле своего централизма. Надо было бы тогда перевести «город Церквей», что было бы нонсенсом. J.-M. Garrigues это понял, но опустил слово «urbs», чтобы не отказываться от своего предыдущего перевода («Le sens de la primauté romaine chez Maxime le Confesseur», p. 9). Рим не является митрополией, кроме как в границах своей территории (см.: Canons apostoliques, 34 в Les Constitutions apostoliques, SC 336, p. 285; канон 6 I-ого Никейского Собора в Les Conciles oecumeniques, 2, Les Décrets, Paris, 1994, p. 40). В окончании этой фразы апокрисиарии не имеют к тому же в виду ранг Рима, но урон, который он понесет как митрополия и как город, если согласие императора заставит его ожидать, оставляя без епископа.

выставлять вперед свою догматическую грамоту, пообещали своими усилиями добиться ратификации епископского назначения [папы]»[42].

В этом отрывке преподобный Максим высказывает то, что сам он считает Римскую Церковь «самой великой и апостольской Церковью (maximae et apostolicae ecclesiae)», — выражение, в котором содержатся два критерия, традиционно признаваемых за Римской Церковью даже на Востоке как за первой из Церквей: важное значение Рима как столицы[43] и сугубое качество апостольской Церкви, пребывающей таковой, на самом деле, не только потому, что она была основана двумя великими апостолами Петром и Павлом, получила от них благовестие, дала им приют, но и потому, что она была местом их мученичества и сохранила их гробницы[44]. Кажется, преподобный Максим здесь не имел в виду преимущественную связь с Петром, первым апостолом, когда он определяет апокрисиариев как «твердых посланников камня, действительно крепкого и неподвижного», потому что petra в его тексте определенно указывает на Церковь саму по себе и означает ее твердость в вере[45], что

42. Ep. A, Mansi X, 677C–678B.

43. Причина, которую выдвигалась вперед соборными канонами, чтобы подтвердить признаваемое ими первенство чести. См.: infra, n. 86 p. 143.

44. См. помимо прочих: F. DVORNIK, Byzance et la primauté romaine, p. 21–50; K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, p. 16–23, 26–27, 53. Упоминание преп. Максимом двух апостолов и их могил можно найти в Pyr., PG 91, 352D–353A, éd. Doucet, p. 609. Что касается чина столичного города, который византийцы (продолжающие называться «ромеями»), не прекращали признавать за Римом, оказывая ему своего рода почтение даже после перенесения сторлицы империи в Константинополь (см.: DVORNIK, loc. cit., p. 33–50), то можно найти выражение, много раз употреблявшееся преп. Максимом (и распространенное в его эпоху и в предшествующие века), «Древний Рим» (см.: Th. Pol., XX PG 91, 244C Ep. Cal., PG 90, 136A), в то время как Константинополь был «Новым Римом».

45. Stabiles illi et firmae revera et immobilis petrae ministri, maximae videlicet et apostolicae, quae illic est, ecclesiae.

будет подтверждено и более поздними текстами[46] (и как это часто встречается в предшествующих патристических сочинениях)[47]. Здесь, несомненно, содержится аллюзия на слова Христа, сказанные Петру (Мф. 16, 16—18), но преподобный Максим их интерпретирует так, как он это делает наиболее часто, когда обращается к этому месту Писания: «камень» (petra) означает правое исповедание веры, на котором созидается Церковь, но вовсе не сама личность Петра и не a fortiori папа. Идея, что папа есть продолжатель Петра[48] или его викарий[49] и тем более викарий Христа, представлялась (и в этом нас убеждают другие тексты преподобного Максима) абсолютно чуждой его богословской мысли.

3. Дело монофизитских монахинь, бежавших в Северную Африку

В своем Послании XII[50], датированном 641-м годом[51] и адресованном его другу Иоанну Кубикуларию, преподобный Максим сообщает, что префект Георгий принял в Северной Африке (провинции, чьим имперским правителем он являлся) монофизитских монахинь из Александрии, вынужденных удалиться в изгнание вследствие вторжения в Египет арабов. Префект принял этих

46. См.: Th. Pol., XI, PG 91, 244C; Ep. Cal., PG 90, 136A.
47. См. особенно: ORIGÈNE, In Mat., XII, 10, GSCX, p.85–89; JEAN CHRYSOSTOME, Hom. in Mat., XII, LIV, 2, PG 58, 534; THÉODORET DE CYR, Ep., LXVII, PG 83, 1249CD.
48. Идея, которая была выражена на Востоке в середине III в. папой Стефаном. (см.: K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, p. 55–56).
49. Концепция, появившаяся на Востоке при папе Льве Великом (440–461) (ibid., p. 55–56).
50. Ep., XII, PG91, 459A–465D.
51. См.: P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, p. 45.

сестер «с привычной заботливостью, например, подарив им дорогую резиденцию и участвуя в расходах на их нужды»[52]. Тем не менее, эти монахини не замедлили заняться прозелитизмом в пользу учения Севера, сторонниками которого они являлись. Преподобный Максим описывает последующие события так:

«Узнав об этом, [префект Георгий] прибыл к ним с увещеванием прекратить это и присоединиться к святой Церкви Божией, но безрезультатно. В конце концов, видя зло, которое все более усугублялось и становилось неподконтрольным, видя, что люди из числа верных начинали роптать, и боясь, как бы за этим не последовали напасти; что множество верных из римлян начинали кипеть от гнева при одном лишь упоминании этой ереси и, наконец, полагая, что это было рассмотрено Собором при участии императора, префект обо всем этом доложил святому архиепископу[53] и нашему благочестивейшему императору[54], так же как нашим святым патриархам Рима[55] и Константинополя[56]. Он получил ясный ответ нашего благочестивого императора, а также наших блаженных патриархов, просивших изгонять из провинции [Африки] настаивавших на своем заблуждении еретиков и [приказывавших], чтобы женщины, о которых я говорил, желавшие бы присоединиться к святой и животворной общине соборной Церкви, вернулись каждая в свою собственную общину, ставшую не еретичной... Что касается тех, кто отвергает истину и не подчиняется

52. Ep., XII, PG 91, 464B.

53. Архиепископ Карфагена, который является главой Африканской Церкви.

54. Которым был тогда Константин III, относившийся неблагосклонно к монофизитству.

55. Которым был тогда Иоанн IV.

56. Павел II, который с 1 октября стал преемником Пирра. Этот последний был смещен Константином III, и сам бежал в Северную Африку еще, кажется, до того, как был официально низложен 29 сентября 641 г.

императорским предписаниям, они должны быть по отдельности высланы обратно в строгом порядке и помещены в православные монастыри»[57].

Этот текст представляет для нас интерес, поскольку он показывает, как решались в эпоху преподобного Максима проблемы церковной дисциплины, которые не мог решать предстоятель Поместной Церкви[58] без консультаций с патриархом Константинопольским и папой Римским. Можно отметить, что к ним обоим относятся как к равным между собой (здесь нет речи о примате папы). Можно также подчеркнуть, что их решение является общим, поскольку текст говорит о единственном письме, суть которого он выражает. Таким образом, это решение является плодом согласия. Такие совместные консультации и такие решения были вполне обычными в Византийской империи, когда Церкви были едины, и они свидетельствовали о конкретно существовавшей общности и не определяли своих границ, кроме как в исключительных обстоятельствах[59].

4. По поводу отношения к Константинопольскому экс-патриарху Пирру

Петр Сиятельный, генерал, имперский экзарх провинции Африки, который был в течение долгого времени в тесных и дружественных отношениях с преподобным

57. Ep., XII, PG 91, 464CD. Об этом эпизоде и его последствиях см., помимо полного текста письма преп. Максима (PG 91, 459A–465D), перевод в: MAXIME LE CONFESSEUR, Lettres, Paris, 1998, p. 119–124), C. DIEHL, L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique, t. II, Paris, 1896, p. 543–547 и наше предисловие к: MAXIME LE CONFESSEUR, Lettres, Paris, 1998, p. 58–59.

58. Напомним, что Африканская Церковь являлась независимой Поместной Церковью во главе с епископом Карфагенским.

59. Как это заметил K. SCHATZ (La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, p. 39), общение между Церквями находится на начальном уровне, то есть на уровне взаимного обмена информацией и консультаций.

Максимом и разделял его догматические позиции[60], писал ему в 642 или 643 г.[61], спрашивая, следует ли продолжать оказывать Пирру, официально низложенному в сентябре 641 г. и только что удалившемуся в изгнание в Карфаген, патриаршие почести и, в особенности, именовать его «святейшим». Этот вопрос обсуждался по ту сторону границ провинции Африки, поскольку вызывало удивление то, что папа Феодор (избранный 24 ноября 642 года)[62] в посланиях конца 642 или начала 643 года[63], адресованных патриарху Константинопольскому Павлу, и все, посвященные им в сан[64], продолжали обращаться к нему с титулом «святейший», хотя тот был повинен в ереси[65].

Преподобный Максим отвечает Петру в письме, которое у нас не сохранилось, кроме как в отрывках, сделанных в латинском переводе и объединенных в IX веке Анастасием Библиотекарем[66] под заголовком «Богословско-полемическое сочинение XII»[67].

И хотя этот текст усечен и вызывает определенные опасения из-за отсутствия своего оригинала, все же он представляет огромный интерес, с одной стороны, по-

60. Об исторических лицах и их отношениях с преп. Максимом см. наше предисловие к: MAXIME LE CONFESSEUR, Lettres, Paris, 1998, p. 51–53.

61. Это письмо было написано, когда папа Иоанн IV уже умер (11 октября 642 г.), поскольку преп. Максим упоминает в этом письме «святой памяти Иоанна, древнего Римского папу» (143A). По P. SHERWOOD, оно может быть датировано концом этого года или 643 годом (An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, p. 16, 52).

62. Феодор был по происхождению греком из Иерусалима.

63. См.: P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, p. 14–15.

64. Mansi X, 702–708.

65. Mansi X, 704A, 707C.

66. Он был постоянным секретарем пап Николая I, Адриана II и Иоанна VIII и может считаться тайным советником римской политики на протяжении всего Фотиева дела.

67. Th. Pol., XII, PG 91, 141A–146A.

тому что содержит определенное количество сведений об истории моноэнергитских и монофелитских споров, краткую сводку которых он представляет; с другой стороны, потому что он нам показывает, как преподобный Максим видел роль Римского папы в контексте этих споров. Согласно П. Шервуду, ответ преподобного Максима является отголоском увещеваний и требований папы Феодора, и его позиция свидетельствует, что он в то время имел отношения с окружением папы[68]. Но не существует никакого точного факта, который подтвердил бы эту гипотезу, а преподобный Максим и сам по себе имел достаточно причин, чтобы выказать свою строгость по отношению к Пирру. Вот что он пишет:

«[144A] Если на самом деле Римская кафедра не признает Пирра, поскольку он не только виновен, но еще и лукаво мыслит, и лукаво верует, то очевидно, что всякий, произносящий анафему на тех, кто объявил Пирра виновным, анафематствует Римскую кафедру, иными словами, соборную Церковь. И я даже не говорю, что во всех случаях он анафематствует себя самого, если он продолжает быть в единении с Римским престолом и соборной Церковью Бога. Итак, я вас умоляю, благословенный господин, рекомендовать всем не именовать Пирра ни «святейшим», ни «преподобным». Священный устав ни за что не позволяет его так называть. Действительно, он отпал от всей святости, по своей собственной воле поставив себя вне соборной Церкви. [144B] Не позволительно воздавать ему никакой почести, ему, который недавно был уже осужден и отлучен от апостольского престола города Рима за свое иноверие, до тех пор, пока он не будет принят обратно (этим престолом) после того, как сам вернется к нему или, скорее, к Господу нашему Богу

68. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, p. 15.

через благочестивое исповедание и православную веру, благодаря которой он и обретет освящение и именование «святой». Вот почему, если он не хочет больше быть еретиком или слыть таковым, (пусть знает) он не должен получать оправдания ни у тех, ни у других: это излишне и неразумно. Действительно, также как если кто-то один был смущен им, все были им смущены, и также как один получит удовлетворение, все будут удовлетворены. Если бы он поспешил прежде всего принести покаяние Римскому престолу! Когда он получит прощение, все и повсюду провозгласят его благочестивым и православным. [144C] Напрасно он говорит, что может переубедить людей, подобных мне, а сам не приносит покаяния и не умоляет блаженного папу святейшей Церкви римлян, то есть апостольский престол, который получен от Самого Воплотившегося Бога-Слова, а также от всех святых Соборов, согласно канонам и священным определениям, и обладает во всем и для всего, опираясь на все святые Церкви Божии по всему пространству земли, господствующим значением (imperium), авторитетом (auctoritas) и властью (potestas) вязать и решить. Воистину, с Церковью Слово, Которое Само связывает и отпускает грехи на Небесах, Оно, Которое управляет Небесными Силами. Итак, если он даст оправдание другим и никоим образом не упросит блаженнейшего Римского папу, о нем можно говорить как о человеке, который, будучи обвиненным в убийстве и во всех других преступлениях, [144D] спешит заявить о своей невиновности не тому, кто по закону имеет власть судить, но только суетится, бесполезно и бессмысленно, чтобы показать чистоту своего ведения людям без полномочий, которые не имеют никакой власти снять с него обвинение. Вот почему, благословенный господин, извлеки вытекающую из этого идею: признано то, что благообразно, и сообразно то-

му, что угодно Богу, что бы этот [Пирр] ни утверждал и что бы ни отрицал в области вероучения — не важно, каким именно образом, и не важно кому. Но пойми с определенностью, чтобы отныне знать наперед, контролируя его волеизъявление, действительно ли в нем глубоко желание примириться с [145A] истиной: если он делает это с усердием и прилагает к этому разумные старания, призови его подчиниться блаженнейшему Римскому папе[69] [...]».

Комментируя этот отрывок, A. Riou пишет: «В этом тексте подняты вопросы: 1) равнозначности кафолической Церкви и Римского престола; 2) высшего авторитета Римского понтифика в деле правоверия»[70]. Эта поспешность в том, чтобы навязать преподобному Максиму ту концепцию Римской Церкви и ее папы, которая сформируется лишь в дальнейшем, должна быть обуздана некоторыми соображениями. При условии аутентичности текста и точности перевода с греческого оригинала (который был утерян), в первую очередь можно отметить, что преподобный Максим не ставит задачу говорить именно о равноценности между кафолической Церковью и Римским престолом, но когда он пишет, что «Римский престол, то есть соборная Церковь» (144A), он утверждает, что Римская Церковь, вовлеченная в спор для защиты православной веры, представляет ее собой, а также является единственной из Церквей, чтобы ее представлять — фактически. Действительно, Константинопольская Церковь постоянно пребывает

69. Th. Pol., XII, 144A–145-A.

70. Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur, Paris, 1973, p. 208. Эта интерпретация повторена у J.-M. GARRIGUES, который именно полагает, что преп. Максим «усвоил принятое Римом оправдание примата папы» и, как это видно здесь, «отождествление Римского престола с соборной Церковью на уровне исповедания веры» («Le Sens de la primauté romaine chez Maxime le Confesseur», p. 9).

в ереси[71]: патриарх Пирр был низложен вследствие дворцовой интриги, но не был осужден за свою догматическую позицию[72], и его последователь Павел II, избранный в ноябре 642 года, продолжал поддерживать монофелитство[73]. Александрийский и Антиохийский Патриархаты также были замешаны в ереси, равно как и Иерусалимский Патриархат со времен смерти патриарха Софрония[74]. Часть текста, который мы проанализировали в предыдущем разделе[75], являя былые деяния Римских пап, патриарха Иерусалимского Софрония и архиепископа Кипрского Аркадия, помещает их, как мы уже это видели, в ту же плоскость (143 BC).

Итак, в той мере, в какой Римская Церковь исповедует православную веру, она может быть признана Церковью соборной[76]. Можно отметить, что далее преподоб-

71. Как отмечает преп. Максим в том же письме: «Эта ересь, которую предшественник [Пирра, Сергий] вскормил в своих недрах, это он [Пирр] ее породил, исключительное нечестие, и, в свою очередь, его последователи ее заботливо насадили, вопреки Божеству» (141 BC).

72. Это же беспокоит и возмущает папу Феодора (Mansi X, 704D). См.: P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, p. 15.

73. Его выборы не были признаны папой Феодором. Он будет (но лишь формально) низложен папой Феодором в 647 г. Продолжая занимать Константинопольскую кафедру, он станет одним из участников ареста преп. Максим и папы Мартина I, однако умрет (в декабре 653 г.) во время процесса над св. Мартином и перед тем, как состоится первый суд над преп. Максимом (июнь 654 г.).

74. Патриаршая кафедра, тем временем, остается свободной, мусульманское вторжение не позволяет провести новые выборы (лишь в 661 г. станет возможным избрание нового патриарха). Церковное управление осуществляется Синодом епископов, в большинстве монофелитов.

75. Цитировалось на предыдущих страницах.

76. Мы подробно покажем во второй части третьей главы, что для преп. Максима соборная Церковь есть Церковь, созданная Христом на основе правого исповедания веры, и что всякая Церковь отождествляется с ней постольку, поскольку она исповедует православную веру. Кафолическая Церковь же не есть ни единственная лишь Римская Церковь (в отличие от того, как пытаются

ный Максим выражается иным образом, когда говорит об общении с «Римским престолом и Вселенской Церковью Божией» (144А), указывая, что он связывает одно с другим именно потому, что он не идентифицирует последнюю исключительно с Римским престолом. Можно отметить также, что контекст указывает на то, что определяющим в глазах преподобного Максима принадлежность к кафолической Церкви является исповедание правой веры[77]. Также, когда он пишет, что «Пирр отпал от всей святости, он, который по своей собственной воле поставил себя вне кафолической Церкви», он понимает это в том смысле, что именно отказом от православной веры (а не разрывом с Римом) тот поставил себя вне кафолической Церкви. Далее преподобный Максим пишет: «Не дозволяется воздавать Пирру никаких почестей, ему, который недавно осужден и отвергнут апостольским престолом города Рима из-за своего иноверия, до тех пор пока он не будет им принят обратно после того, как сам возвратится к нему (к престолу) или, скорее, *ко Господу нашему Богу через благоговейную исповедь и православную веру*[78], которой он и обретет освящение и именование «святой»(144В)[79].

Ясно, с одной стороны, то, что определило разрыв в общении Пирра с Римской Церковью, есть его отказ от правоверия, а с другой стороны, то, что исповедание правой веры позволит ему восстановить это общение[80].

обозначить ее, играя словами (католическая), ни Церковь вселенская, понимаемая как совокупность Поместных Церквей.

77. См. также: Rel. mot., PG 90, 120C и Ep. An., PG 90, 132A, цит. infra, p. 158, 172. Этот вопрос будет возобновлен и рассмотрен во второй части этой главы, раздел 3, 2.

78. Курсив наш.

79. Концепция, согласно которой лишь исповедание православной веры определяет принадлежность к соборной Церкви, содержится в Диспуте с Пирром.

80. См.: Диспут с Пирром, с. 237.

Итак, именно исповедание православной веры определяет общение с Римской Церковью, а не общение с Римской Церковью обусловливает правую веру. Воистину — и текст на этом настаивает — исповедание веры должно состояться перед кем-то, кто обладает авторитетом и возврат в кафолическую Церковь должен быть провозглашен официально одним из ее предстоятелей, которые имеют власть отпускать грехи (делать это перед всеми остальными было бы «излишне и безрассудно»). Но здесь это ни в коей мере не вопрос о признании авторитета как такового, и то, что существовало искони, не есть возвращение ни к Римскому престолу, ни к папе, но через исповедание правой веры есть возвращение к Самому Христу[81], Который есть Начало и Высшее Правило веры и единства с Церковью, поскольку в ней есть само Его Тело[82]. Кроме того, послание преподобного Максима всецело вписывается в догматическую перспективу; его направленность полностью определена тем фактом, что Пирр избрал иноверное мнение, и в послании постоянно имеется в виду возможность его возвращения к правой вере[83].

В этом тексте находят, главным образом, одно из наиболее сильных утверждений, которое никогда не высказывалось на христианском Востоке, о преимуществе авторитета Римской Церкви. Преподобный Максим не ограничивается тем, что называет Рим апостольским престолом (в связи с основанием Римской Церкви апостолами Петром и Павлом, поскольку они здесь пребывали, учили,

81. Интерпретация V. CROCE: «Вернуться к Римскому престолу – это вернуться ко Христу» (Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, p. 120) меняет направление мысли преп. Максима ради более поздней латинской концепции папства, по которой папа считается викарием Христа.

82. См. во второй части (раздел 3) этой главы наше изложение экклезиологии преп. Максима.

83. См. полный текст в: MAXIME LE CONFESSEUR, Opuscules théologiques et polémiques, Paris, 1998, p. 186–190.

претерпели мученичество, и здесь же находятся их гробницы[84]. Он представляет Римскую Церковь как ту, которая «получена от Самого Воплотившегося Бога-Слова, а также и от всех святых Соборов, согласно канонам и священным определениям, и обладает во всем и для всего, опираясь на все святые Церкви Божии по всему пространству земли, господствующим значением, авторитетом и властью вязать и решить». Текст позволяет утверждать, что исключительные права, признаваемые преподобным Максимом за Римской Церковью, являются следствием ее особых отношений с апостолом Петром и получены в силу слов, адресованных ему Христом. Обозначение Христа как «Воплотившегося Бога-Слова» довольно распространено у преподобного Максима, но нет ни малейшего сомнения, что оно употреблено им здесь для того, чтобы придать его утверждению более торжественный тон и отметить Божественный фундамент этих исключительных прав. Тем не менее, как это отмечает F. Dvornik[85], преподобный Максим еще более настаивает на соборном и каноническом происхождении этих прерогатив[86]. Он высказывает себя здесь более

84. См.: supra, p. 134, n. 44.
85. Byzance et la primauté romaine, p. 80.
86. Первенство чести Римской Церкви неявно признано 3-м каноном I Константинопольского Собора (381 г.): «Константинопольский епископ да имеет преимущества чести (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) после Римского епископа, поскольку этот город есть “Новый Рим”» (Деяния Вселенских Соборов, часть вторая, СПб, 1996, гл. 28, с. 142). Халкидонский Собор (451) подтвердил это, закрепляя в своем 28-м каноне 3-й канон I Константинопольского Собора: «Ибо и престолу Древнего Рима отцы прилично дали преимущества, потому что он был царствующий город. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбезнейших епископов предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, справедливо рассудив, чтобы город, почтенный царским правительством и синклитом и имеющий равные преимущества с древним царственным Римом, был возвеличен, подобно ему и в церковных делах, будучи вторым по нем» (Деяния Вселенских Соборов, часть вторая, СПб., 1996, гл. 28. с. 142). Можно найти более позднее утверждение в статье CXXXI

близким к восточной точке зрения, нежели к западной[87]. Это последнее утверждение, на самом деле, более бесспорно в глазах Востока, чем ссылка на Евангелие от Матфея (Мф. 16, 16—19), чей текст всегда вносил раздор между экзегетами и которую латиняне начиная с III века извлекали, преподнося в том смысле (в каком потом последователи викариата святого апостола Петра усматривали фундамент божественного права), по отношению к которому члены Восточных Церквей выказывали себя по меньшей мере сдержанно.

К сожалению, достаточно сложно уточнить, что же преподобный Максим подразумевал здесь под «авторитетом» и под более непривычным термином «господствующее значение», тем более что мы не уверены, что эти слова, которые нам известны по латинскому переводу, точно соответствуют греческому оригиналу. Надо было бы их поставить в контекст, существовавший в ту эпоху как

императора Юстиниана: «Мы постановляем, следуя решениям Соборов, что святейший папа древнейшего Рима есть первый из всех священников и что блаженнейший архиепископ Константинополя, нового Рима, занимает второе место после святого апостольского престола старшего Рима, но с первенством перед другими кафедрами» (Corp. jur. civ., éd. Kroll, t. III, p. 655). Толкование этих канонов ставит определенное количество проблем, и остается трудно определить, в чем именно состоит первенство (или преимущества) «чести», что является вопросом. См.: J. MEYENDORFF, «La Primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine», Istina, 4, 1957, p. 474–481; F. DVORNIK, Byzance et la primauté romaine, p. 9–84 W. de VRIES, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques, Paris, 1974; K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours, Paris, 1992; A. de HALLEUX, «La Collégialité dans l'Église ancienne», Revue théologique de Louvain, 24, 1993, p. 433–454; O. CLÉMENT, Rome autrement, p. 33–64. P. MARAVAL, Le christianisme de Constantin à la conquête arabe, Paris, 1997, p. 204–213.

87. С конца IV века на Западе считалось, на самом деле, «принятым, не в силу соборных решений, но в силу установления Господа, что Римская Церковь имеет первенство среди других Церквей» (K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, p. 57).

в сознании Западной Церкви, так и Церкви Восточной, где эти понятия не имели политического и юридического характера, приобретенного в дальнейшем в том представлении, которое римское папство развило, исходя из своего положения и своей функции[88]. Римская Церковь несомненно видела себя с момента своего создания признанной другими Церквами как наделенную огромным авторитетом, но этот авторитет не был тогда осмыслен ни в терминах власти, ни даже в терминах замешанного сюда субординационного превосходства и не проявлял себя в ущерб коллегиальности[89].

Особая настойчивость преподобного Максима в этом тексте в отношении понятий авторитета и господствующего значения, а также власти связывать и разрешать от грехов, приписанной папе (власть, которая принадлежит, в принципе, любому епископу)[90], находит, со своей стороны, объяснение в контексте, касающемся некоего лица, которое имело ранг не только патриарха, но «вселенского патриарха»[91] и обладало первенством чести среди восточных патриархов и у которого никто не мог просить ответа о его вере и требовать от него восстановления церковного единства, кроме как тот, кто имел равноценный авторитет и чье основание было признано и неоспоримо[92].

88. См. ibid., особенно исследование K. SCHATZ, который очень настаивает на этом пункте.

89. Не имея возможности здесь вдаваться в детали, отсылаем к исследованиям, приведенным в прим. 86, особенно к работе K. SCHATZ, наиболее полной по этому вопросу.

90. Напомним, что власть связывать и разрешать от грехов, данная ему (Петру. – *Ред.*) Христом (Мф. 16, 19), была также дана всем остальным апостолам (Мф. 18, 18).

91. Титул, которым обладал с VI века Константинопольский патриарх.

92. В том же письме, помимо уже процитированного нами отрывка, преп. Максим говорит о главенстве Римского папы: «Но что там есть также от божественного Гонория? Что там есть, воистину, после него, от старца Северина? И, идя еще дальше, тот, кто возглавляет в настоящем, оставлял ли он без внимания хоть что-то, чтобы умолить [еретиков]?» (143B). Это возглавление

5. К вопросу о возвращении Пирра к Церкви

По меньшей мере, в июле 645 года преподобный Максим имел возможность официально встретиться с Пирром и провести с ним богословскую дискуссию, запись которой сохранилась для нас под заголовком «Диспут с Пирром» и в результате которой Пирр присоединился к аргументам Исповедника и принес достойное покаяние в своих прежних заблуждениях.

Окончание этого диспута подтверждает по трем важным пунктам то толкование, которое мы дали в предыдущей главе.

Преподобный Максим подчеркивает здесь, что решения по вопросам вероучения, являвшимся объектом противоречивых суждений, были приняты Соборами по принципу коллегиальности и что законность этих Соборов зависит от согласия, которое дает на их проведение и на их решения собрание епископов, митрополитов и патриархов. Римская Церковь не оказывается здесь наделенной каким-то особенным превосходством, и ее папа поставлен в тот же ряд, что и все остальные патриархи.

> «*Пирр.* Поистине, исследование вопроса показало одно действие нелепым, когда оно каким бы то ни было образом выражалось применительно к Христу. Но прошу извинения и за себя, и за прежних. Ибо мы впали в эти нелепые понятия и логические умозаключения по незнанию. Я призываю найти способ, чтобы эта привнесенная нелепость была упразднена, и память предшественников — сохранена.

могло бы, в принципе, соотноситься с первенством чести, признаваемым традиционно и канонически за папой; но, как кажется, в этом контексте оно касается его главенства единственно в Римской Церкви. Похожее выражение использовано в другом месте при упоминании Аркадия, архиепископа Кипрской Церкви, который также представлен как тот, кто «возглавляет нашу православную веру» (Th. Pol., XX PG 91, 245B).

Максим. Нет другого способа, кроме как умолчать о лицах, а подобные догматы — предать анафеме.

Пирр. Но если это произойдет, окажется, что вместе с ними извержены и Сергий, и состоявшийся при мне Собор[93].

Максим. Удивляюсь я, как ты именуешь Собором то, что состоялось не по законам и соборным канонам или правилам, ведь не было ни окружного послания с согласия патриархов, ни определенного места или дня встречи. Не было ни обвиняемого, ни обвинителя. У собравшихся не было сопроводительных писем, ни у епископов от митрополитов, ни у митрополитов от патриархов. Ни посланий, ни местоблюстителей не было послано от других патриархов. Так кто же, кто еще в своем уме, позволит называть Собором то, что наполнило всю землю соблазнами и раздорами?»[94]

В продолжении (и в решающем завершении) спора появляются два вопроса, на которых мы ранее останавливали внимание.

Первый вопрос в том, что особая ценность, авторитет и признанные преимущества Римской Церкви держатся на ее статусе апостольского престола, то есть на ее сугубой связи со святым апостолом Петром, но также со святым апостолом Павлом, — центра, хранящего их гробницы. И это именно перед ними, в большей мере, чем перед папой (который здесь никоим образом не рассматривается, как некоторые считают, в качестве последователя и викария святого апостола Петра), Пирр собирается умолять о прощении в ереси и исповедовать правую веру.

93. Речь идет о Соборе, проведенном в 638 году при патриархе Сергии, через месяц после провозглашение «Эктесиса» и в виду его одобрения. После своего вступления на Константинопольскую кафедру Пирр созвал следующий Собор с тем, чтобы его утвердить. (см.: Mansi X, 674D, 677E–680A, 999–1003).

94. Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, М., 2004, с. 235–237.

«*Пирр.* Если нет никакого иного способа, нежели этот, я, предпочитая всему свое спасение, готов поступить так со всяческим подтверждением, прося лишь только об одном, чтобы мне предварительно удостоиться поклонения апостольским гробницам, а вернее, самим первоверховным апостолам, а впоследствии и лицезрения святейшего папы, и вручить ему Томос о происшедших несообразностях»[95].

Второй вопрос состоит в том, что воссоединение с Церковью не держится на акте подчинения папе, но на исповедании православной веры и что исповедание православной веры, которое определяет и гарантирует принадлежность к соборной Церкви, должно быть засвидетельствовано в присутствии того, кто является авторитетом, и это воссоединение должно быть провозглашено тем, кто имеет власть разрешать от грехов:

«Максим и патрикий Григорий[96] ответили: «Так как твое предложение хорошо и полезно для Церкви, да будет так». Оказавшись вместе с нами в этом велеименитом городе римлян, вновь избранный Римом, он [Пирр] исполнил свое обещание, осудив догматы нечестивого «Эктесиса» и соединив себя посредством православного исповедания (διὰ τῆς ὀρθοδόξου ὁμολογίας) со святой, соборной и апостольской Церковью, благодатью и содействием великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»[97].

95. Ibid., с. 237.

96. Речь идет о патрикии Григории, кузене императора Ираклия и преемнике Петра Сиятельного в качестве префекта африканской провинции, который председательствовал на диспуте (см.: M. DOUCET, «Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus», Montreal, 1972, p. 699–700). Там присутствовали также многочисленные епископы.

97. Диспут с Пирром, с. 237. К сожалению, через один или два года после того, как он отпраздновал римское гостеприимство, Пирр изменил взгляды и, вняв мольбам Платона, имперского экзарха Равенны, сбежал к нему и написал папе, что он вернулся к монофелитству. Тогда папа торжественно за-

6. Защита папы Феодора I, обвиненного в ереси

Отрывок из «Богословско-полемического сочинения X», который мы анализировали в 1-й главе[98] (и который, напомним, был адресован Марину и датирован 645 или 646 г.)[99], ясно показывает, что Римский папа не является лицом, которое могло бы исключительно в силу своего авторитета выносить решение о принадлежности к Церкви, но сам подчинен в том, что касается этой принадлежности, основному критерию, признаваемому преподобным Максимом: исповеданию православной веры. Те богословские позиции, который папа Феодор выражал в своих Соборных посланиях, были осуждены византийскими богословами по двум вопросам (это уже указывает на то, что принятые позиции папы в деле веры не считались a priori непререкаемыми). Преподобный Максим не считает, что папа не может быть подвергнут критике в своем иноверии, но сам предает написанное им критическому анализу. Так, у папы и приближенных к нему богословов был потребован отчет, и преподобный Максим упоминает их ответ, свидетельствуя, что они без труда согласились, чтобы их выражения были рассмотрены и подтверждены. Обратимся к тексту преподобного Максима:

> «Несомненно, отцы из владыки городов [Константинополя] не нашли, что возразить на столь большое

свидетельствовал акт его отлучения перед гробницей св. апостола Петра тем, что омочил перо в евхаристической Чаше (см.: Mansi X, 699-702; L. BRÉHIER, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe 590-757 в: A. FLICHE et V. MARTIN (éd.), Histoire de l'Église, t. V, Paris, 1947, p. 166). После смерти патриарха Павла в январе 654 г., Пирр был вновь водворен на Константинопольскую кафедру, которую он занимал вплоть до своей смерти 3 июня 654 г.

98. Th. Pol., X, PG 91, 133D–136C.

99. P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, p. 53.

количество глав Соборных посланий нынешнего и святейшего папы, о которых вы мне писали, но высказали свои возражения только по поводу двух глав. Одна касается богословия; они ее упрекают в том, что в ней говорится, что «Святой Дух исходит также от Сына». Другая глава касается Божественного Воплощения; они ее упрекают в том, что там написано, что «Господь свободен от прародительского греха как человек». По первому вопросу [касающегося Рима] им были представлены созвучные друг другу изречения римских отцов, а также высказывания святого Кирилла Александрийского, то есть выдержки из его толкования, посвященного святому Иоанну Евангелисту, после чего было показано, что они сами не считают Сына Причиной Святого Духа – ибо они знают *Отца как Единую Причину: Одного – по рождению* и Другого – по исхождению, но они лишь хотели обнаружить факт исхождения Духа из Сына и утвердить этим единство и неразделимость сущности. По второму вопросу они не имели никакой нужды в защите. Ибо какие могут быть сомнения в этом утверждении, даже если искатели поводов [для обвинений] измышляют их из-за своего упрямства? На самом деле, достаточно, чтобы они сказали, что «[Господь] не имел ни в уме [Своем] греха, от которого первым пострадал Адам, ни в теле действия и движения зла, которые произошли от этого [умственного] греха». Итак, вот что ответили [из Рима] по поводу того, в чем их обвиняли без действительной причины»[100].

Видно, что преподобный Максим сделал вывод о правоверии Феодора и богословов его круга после того, как он установил, что их позиции, поставленные под сомнение, будучи верно истолкованными, находятся в глубоком согласии с традицией, вызывая в сознании

100. Th. Pol., 10, PG 91, 133D–136B.

именно «созвучные друг другу изречения римских отцов, а также высказывания святого Кирилла Александрийского», и папа предоставил сам этот довод и этот критерий своего правоверия.

7. Путешествие и пребывание преподобного Максима в Риме

После своего публичного спора с Пирром (июль 645 г.) преподобный Максим содействует епископам Африки провести соборы для осуждения «Эктесиса»[101], с тем чтобы осуждение стало известным императору, папе и Константинопольскому патриарху. Затем преподобный Максим покидает Северную Африку с тем, чтобы отправиться в Рим[102], где он останется вплоть до 651 или 652 г. Обосновавшись, возможно, в одном из греческих монастырей Рима[103], он в течение восьми лет своего пребывания

101. Это показывает, что осуждения папы, каким оно должно было быть в силу его авторитета, недостаточно. Это говорит также о коллегиальном характере решений древней Церкви в деле веры.

102. Можно подумать, что преп. Максим вернулся в Рим в то же самое время, что и Пирр. Утверждение в конце Диспута с Пирром переписчика этого документа (возможно, Анастасия, ученика преп. Максима): «Итак, оказавшись вместе с нами в этом велеименитом городе римлян, он исполнил свое обещание» (Диспут с Пирром, с. 237) – остается двусмысленным и не приложимо с необходимостью к преп. Максиму. Нельзя уточнить дату его прибытия в столицу, но известно из Relatio motionis, что он там находился с Пирром в течение 646 года (Rel. mot., 2, PG 90, 112C). Маловероятно, что перемещение преп. Максима в Италию было вызвано вторжением арабов в Северную Африку (что произошло только в 647 г.).

103. Relatio motionis упоминает этот монастырь (IV, PG 90, 113D, 116A; XI, PG 90, 124A) под названием Беббас (XI, PG 90, 124A; другие рукописи дают Беллас и Бембас). Возможно, это искаженное название монастыря Саввы, другое имя Авентинского монастрыя, уже названного Cellae Novem, который являлся одним из монастырей, определенных папой для африканских монахов-беженцев (см.: Vie syriaque, 24, éd. Brock, p. 318–319), qui était l'un des trois monastères de Rome où résidaient des moines orientaux, et dont l'higoumène a participé au concile du Latran (Mansi X, 903A). См.: S. BROCK, «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», Analecta Bollandiana, 91, 1973, p. 328–329.

в столице занимается активной деятельностью, посвященной защите православной веры, написанием разнообразных трактатов, писем и диалогов, ввиду того, что константинопольская ересь продолжает процветать: император Констант II, воцарившийся после Константина III, умершего в год своего вступления во власть, поддерживает монофелитство и утверждает в конце 647 г. «Типос» («Образец»), сформулированный Константинопольским патриархом Павлом II[104]. Преподобный Максим, известный и уважаемый в Риме, несомненно, устанавливает прямые и тесные отношения с римскими богословами, а, возможно, и с самим папой Феодором, который всегда был защитником православной веры перед лицом монофелитства[105]. Феодор умер 13 мая 649 г. Пятого июля того же года папой становится Мартин I. До этого он был апокрисиарием Феодора I и как раз был послан им в Константинополь, чтобы вести от его имени дискуссии с патриархом Павлом и попытаться добиться от него осуждения Пирра. Итак, он прекрасно знал все, что касалось монофелитства и его протагонистов[106]. Водворившись с трудом, он созывает Латеранский Собор (5–31 октября 649 г.), который осуждает «Типос». Преподобный Максим активно участвует в этом Соборе[107]: он

104. *Типос* запрещал «оспаривать, обсуждать и ссориться, каким бы то ни было образом, по вопросу о единой воле и единой энергии или двух волях и двух энергиях» и провозглашал, что «никто не будет обвинен или осужден до сего дня за исповедание одной воли или одной энергии, или двух воль, или двух энергий».

105. Преп. Максим, несомненно, имел в течение многих лет контакты с Римом, но, возможно, через посредничество эмиссаров. Его верный спутник Анастасий был отправлен с миссией в Рим до 640 г., как об этом свидетельствует *Богословско-полемическое сочинение XX*.

106. L. DUCHESNE, l'Église au VI-e siècle, p. 435–436, 441.

107. Несколько африканских епископов из его друзей фигурировали в числе пятиста собравшихся епископов. В Соборе участвовали также тридцать семь игуменов, священников и греческих монахов, большинство из которых были изгнаны с Востока арабским вторжением. (L. BREHIER, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590–757), p. 167).

подготавливает часть необходимой документации (в особенности сборник патристических текстов[108], принимает участие в дебатах, составляет некоторые акты Собора (которые были тут же переведены на латынь) и, хотя и оставаясь простым монахом, подписывает решения[109].

В послании, чей адресат нам неизвестен, несомненно написанном сразу после Собора и сохранившемся лишь отчасти под названием «Богословско-полемическое сочинение XI»[110], преподобный Максим восхваляет Римскую Церковь и ее вероучительный авторитет:

108. Хотя он был составлен не без участия преп. Максима (см.: J. PIERRES, «Sanctus Maximus Confessor, princeps apologetarum synodi lateranensis anni 649», Rome, 1940), этот сборник не надо путать с тем, который сохранился как «Opuscule théologique et polémique XV» (PG 91, 153C–184C): его преп. Максим составил в 646 или 647 году по настоянию епископа Стефана Дорского. Этот последний был послан Софронием в качестве его представителя в Рим. После смерти Софрония он был послан изобличать неблаговидные действия Сергия Яффского, который установил в Палестине параллельную монофелитскую иерархию. Он был назначен папой в 647 г. апостольским викарием в Палестине с миссией низлагать епископов неканонического поставления и принимать тех, кто вернулся бы к православной вере. Это вмешательство Рима в дела Палестины было мало оценено не только монофелитскими епископами, но и епископами, которые оставались православными. Столкнувшись с трудностями, которые они ему чинили, он был замещен Иоанном Филадельфийским, несшим на себе еще и заботу об Антиохийской Церкви. Его миссия также не увенчалась успехом. См.: Mansi X, 822C; L. BRÉHIER, Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590–737), p. 165–166; C. von SCHÖNBORN, «La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VII-e siecle)», Istina, 21, 1976, p. 487–490.

109. См.: R. RIEDINGER, «Aus den Akten der Lateran-Synode von 649», Byzantinische Zeitschrift, 69, 1976, p. 17–38 «Grammatiker-Gelehrsamkeit in den Akten der Lateran-Synode von 649», Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, 25, 1976, p. 57–61, «Griechische Konzilakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter», Annuarium historiae Conciliorum, 9, 1977, p. 253–301, «Die Lateran-Synode von 649 und Maximus der Bekenner» F. HEINZER, C. von SCHÖNBORN (éd.), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Friburg, Suisse, 1982, p. 11–121.

110. Th. Pol., XI, PG 91, 137C–140B.

«[137C] Ибо все пределы обитаемой земли и те, кто по всей земле исповедуют [137D] Господа в чистоте и правоверии, смотрят прямо вдаль, как на солнце превечного света, на святейшую Церковь римлян, на ее исповедание и на ее веру, получая от нее сияющую славу святых догматов отцов,— догматов, которые были положены в основание во всяком благочестии и полноте шестью святыми Соборами, вдохновленными Господом и исходившими от Него, и провозглашены в наиболее ясных словах Символа веры. Ибо, начиная с нисхождения к нам Воплотившегося Бога Слова [140A], все христианские Церкви содержали в себе и имели повсюду великую Церковь, которая является здесь единственным основанием (κρῆπιδα) и краеугольным камнем (θεμέλιον), так что никогда *врата ада не одолели ее*[111], *как обещал это Сам* Спаситель, но она имеет ключи православной веры и исповедания в Нем, отверзая двери тем, кто благочестиво приближается к тому, что есть подлинное по природе благочестие, закрывая и замыкая все еретические уста, которые глаголют неправду на Высочайшее [Божество]. Ибо Ему, Творцу Вселенной, нашему Господину и Господу Иисусу Христу, ученики и апостолы и святые отцы, ученые и мученики посвятили своими собственными сочинениями и словами, своими бранями, своим потом, своими мучениями, своей кровью и, наконец, своей несправедливой смертью [140B] то, что они таким образом основали и создали, в силу соборной и апостольской Церкви [нашей Церкви], для нас, верующих в Него, все это в двух словах, без малейшего труда, мучения и смерти, о великое долготерпение Божие, они[112] в неистов-

111. Примечательно, что преп. Максим с осторожностью пользуется прошедшим временем, в отличие от J.-M. Garrigues, употребившем в своем переводе будущее время.

стве желают ниспровергнуть и уничтожить великую, всеосвещающую и преславную тайну православной религии христиан»[113].

Воодушевление, явленное преподобным Максимом в этом письме и превосходящее даже то, которое звучит в «Богословско-полемическом сочинении XII», в значительной мере объясняется обстоятельствами, в которых он находится во время его написания. Напомним, что патриархи, которые следовали друг за другом в Константинополе — Сергий, Пирр, Павел II — были зачинщиками или защитниками монофелитской и моноэнергитской ереси и что все остальные восточные патриархи были вовлечены в ересь, в то время как папы, занимавшие Римский престол в тот же самый период — Гонорий (чью позицию, как мы уже видели, преподобный Максим считал православной, несмотря на нее двусмысленность), Северин, Иоанн IV, Феодор и Мартин I — не одобряли этих ересей. Иоанн IV осудил «Эктесис» через Собор, проведенный в феврале 641 г., и Мартин I, водворившийся с трудом, проявил инициативу созыва Латеранского Собора, чтобы осудить «Типос» и торжественно утвердить православную веру. В этом послании преподобный Максим рассматривает этот Собор как VI Вселенский Собор, равный тем пяти, которые установили опоры православной веры. Отсюда становится понятно, как можно было написать, что «все пределы обитаемой земли и те, кто по всей земле исповедуют Господа в чистоте и правоверии, смотрят прямо вдаль, как на солнце превечного света[114], на святейшую Церковь римлян, на ее

112. Речь идет о монофелитах.

113. Th. Pol., XI, PG 91, 137C–140B.

114. Возможно, стилистика этого отрывка следует Соборному посланию его духовного отца, св. Софрония Иерусалимского, который говорил о «святейшей Церкви римлян или, лучше сказать, о Светиле всех Церквей, пребывающих под солнцем» (Ep. syn., PG 87, 3188D).

исповедание и веру, получая от нее сияющую славу святых догматов отцов».

Между тем преподобный Максим относит это к преимущественному положению, которое он признает за Римской Церковью: «Все христианские Церкви содержали и имели всюду великую [Церковь], которая является здесь единственным основанием и краеугольным камнем, так что врата ада не одолели ее, как это обещал Сам Спаситель, но которая имеет ключи православной веры и исповедания в Нем».

Этот отрывок содержит несколько аллюзий (Мф. 16, 17—19), которые святой Максим интерпретирует в том же смысле, что и в других местах своего сочинения: основанием и краеугольным камнем Церкви является правое исповедание веры во Христе («камень», на котором, как говорит Христос, он созиждет Церковь[115], — слова, сказанные после того, как Он услышал это исповедание веры от Петра: Ты — Христос, Сын Бога Живого. — Мф. 16, 16). И Римская Церковь почитается другими Церквами как основание и краеугольный камень, поскольку она всегда твердо и крепко исповедовала правую веру[116]. Если кто-то может увидеть здесь выраже-

115. Оба греческих слова, употребленных преп. Максимом (fondement и fondation), обозначают фундамент или основание строения.

116. См. сходную формулировку в: Ер. А, Mansi X, 678В, приведенную и процитированную в разделе 2. Дословное толкование, которое превратило бы саму Римскую Церковь в основание других Церквей, лишено смысла, поскольку среди Поместных Церквей (чье разнообразие и независимость признает в то же время преп. Максим) Римская Церковь не была создана первой, и те, которые появились после нее, не произошли от нее (абсурдность этой идеи, правда, не помешала тому, чтобы ее поддержал папа Иннокентий I (416 г.); см.: K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, p. 57). V. CROCE дает толкование, близкое к нашему: «Три метафоры Мф. 16, 18—19 — камень, ключи, неодолимость силами ада — все это относится к вере, исповедуемой Римской Церковью, основанной на вере всех христиан» (Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, p. 125). Интересно сопоставить выражение преп. Максима с содержанием речей Софрония Иерусалимского к Стефану

ние сугубой ценности и авторитетности, которые преподобный Максим признает за Римской Церковью в деле догматики, то он должен понять слова: «врата ада не одолели ее» и «она имеет ключи православной веры и исповедания в Нем» как означающие то, что он «усматривает постоянство в правоверии Римской Церкви»[117], или имеет в виду «чистоту веры кафедры святого апостола Петра»[118] во все времена. Иначе говоря, преподобный Максим признает за Римской Церковью преимущество никогда не допускать ошибок, то есть непреложность принципа или даже окончательный авторитет в деле веры. Первое выражение относится к прошлому, второе — к настоящему. Преподобный Максим ясно свидетельствует о положении дел в первые шесть веков[119], в тот смутный период, который он переживал, и на тот момент, о котором он говорит, но он не переходит от факта к праву[120].

Дорскому, когда тот отправлял его с миссией в Рим, чтобы попросить там помощи в борьбе с ересью, распространившейся во все края: «Ты быстро пройдешь все пределы земли, пока не достигнешь апостольской кафедры, где основания (κρηπῖδες) православных учений, и ты известишь святых мужей, которые там пребывают [...] в точном согласии с истиной, обо всем, что происходит здесь» (Déposition d'Étienne de Dor au concile du Latran, Mansi X, 896BC).

117. Ibid., p. 12.

118. Ibid.

119. С момента происхождения до той поры, о которой говорит преп. Максим, при всех различиях Восточных Церквей, Римская Церковь всегда придерживалась православной веры (кроме нескольких исключений, среди которых можно привести случае с папами Либерием и Гонорием). Восточные Церкви охотно признавали этот факт. Также, веком ранее, император Юстиниан написал в послании патриарху Епифанию: «Всякий раз, когда появлялись в наших странах еретики, то по постановлениям и правым суждениям оного честного престола [Римского] они бывали осуждены» (Cod. Just., 1,1,7).

120. Можно было бы сказать, подражая блж. Августину, что не следует путать posse non errare (может не ошибаться) с non posse errare (не может ошибаться). В сознании, которое приобретала сама Римская Церковь в последующие века, был совершен злокачественный переход от одного к другому. И можно подумать, что констатация того, что Рим всегда умел, по крайней мере, в первые века

Примечательно, что та сугубая ценность, которую он признает за Римской Церковью, в этом тексте накрепко связана с тем, что она до этих пор исповедовала православную веру и защищала ее от ересей. На всем протяжении текста очевидно, что это то исповедание православной веры, которое является определяющим в глазах преподобного Максима и которое обусловливает то преимущественное место, которое он признает за Римской Церковью[121]. Далекий от суждения, что исповедание веры должно быть соединено с «Петровой харизмой» Римского престола[122] (можно отметить к тому же, что он не упоминает здесь ни «Римский престол», ни Римского «папу», но «Церковь римлян»[123]), преподобный Максим усиленно настаивает в этом тексте на том, что такое исповедание находится в согласии со всей традицией Церкви. Исповедание веры Римской Церкви — то, которое объявлено в споре с монофелитами и моноэнергитами, и особенно то, которое только что было торжественно провозглашено на Латеранском Соборе, — отражает «сияющую славу святых догматов отцов, которые были положены в основание во всяком благочестии и чистоте шестью святыми Соборами, вдохновленными Богом и исходившими от Него». Эта

и за редким исключением, избрать верную позицию, создало впоследствии впечатление, что у него был иммунитет против ересей (см. здравомыслящие рассуждения K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire des origines a nos jours, p. 34–37). Как предполагает K. Schatz, роль Римской Церкви в сохранении православной веры была для нее облегчена тем фактом, что именно на Востоке разворачивалось большинство великих богословских споров и по разным причинам она была в них вовлечена лишь теоретически (p. 36–37).

121. Как это ясно увидел V. CROCE, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, p. 125.

122. Выражение, которое появляется как лейтмотив в исследовании J.-M. GARRIGUES («Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur») и которое с удовольствием повторил O. Clément (Rome autrement).

123. Как это разумно отметил V. CROCE, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, p. 125.

вера соотносится с тем, что «Ему, Творцу Вселенной, нашему Господину и Господу Иисусу Христу ученики и апостолы, и святые отцы, ученые и мученики посвятили своими собственными сочинениями и словами, своими бранями, своим потом, своими мучениями и своей кровью, и, наконец, своей несправедливой смертью то, что они таким образом основали и создали». И в самой той мере, в какой любая другая Церковь исповедует ту же веру, что и Церковь Римская, она может быть идентифицирована, как в этом уверяет конец письма, с «апостольской и соборной Церковью [нашей Церковью] для нас, верующих в Него».

8. Возвращение в Константинополь и первый процесс

По всей видимости, преподобный Максим, воспользовавшись кампанией императора Константа в Армении, вернулся в Константинополь в 651 или 652 г., чтобы попытаться лично убедить некоторых влиятельных особ столицы, в числе которых был патриарх Павел, отказаться от ереси[124]. Он поселился во дворце Пласидии, который служил резиденцией римских апокрисиариев[125] и воспользовался поддержкой друзей, остававшихся в столице. Но император, вернувшись в Константинополь, был обеспокоен деятельностью преподобного Максима и, после того как созвал Собор, осудивший его за несторианство, приказал заключить его в женский монастырь[126].

Император решил полностью сломить всякое сопротивление «Типосу». Он приказал своему экзарху в Равенне арестовать Римского папу Мартина. Возможно, в то же самое время он приказал арестовать и преподобного Максима. Он был помещен в тюрьму в преддверии суда

124. См.: S. BROCK, An Early Syriac Life of Maximus the Confessor, p. 319, 329.
125. Ibid.
126. См. ibid., p. 330, 339.

в императорском дворце в мае — июне 654 г.[127], состоявшегося в присутствии сената и патриархов Петра Константинопольского[128] и Македония Антиохийского. Relatio motionis, имеющий отношение к этому первому процессу над святым Максимом, предлагает множество свидетельств экклезиологических воззрений Исповедника. Допрашивающим (патрицию Троилу и Сергию Евкрату) преподобный Максим отвечает:

> «Что касается меня, то я не имею специального догмата, кроме того, который является общим с соборной Церковью. — У тебя нет общения с Константинополем? — У меня нет общения с ним! — По какой причине у тебя нет общения с ним? — Потому что они отвергли четыре святых Собора «Четырьмя главами», составленными в Александрии; «Эктесисом», сформулированным в этом городе Сергием, и «Типосом», который был провозглашен затем в Шестом индикте [647]. Те догматы, которые они определили в «Главах», они осудили в «Эктесисе»; и те, которые они определили в «Эктесисе», они уничтожили «Типосом». Они сами себя осудили так же, как и веру. Итак, те, которые осуждены самими собой, римлянами и Собором, состоявшимся потом в восьмом индикте (649); какой образ мистагогии могут они прославлять и какой род Духа может содействовать деяниям, выполненным такими людьми?»[129].

Первое утверждение имеет тот же смысл, какой мы уже отмечали ранее, свидетельствуя о том, что для преподобного Максима кафолическая Церковь есть та, которая исповедует православную веру, и ее единство держится исповеданием единой и правой веры.

127. Донесение о суде над преп. Максимом свидетельствует о Пирре как об уже покойном (Rel. mot., PG 90, 128C), и, поскольку он умер 3 июня, можно установить, что суд происходил в июне.

128. Патриарх Павел скончался в декабре 653 г. во время суда над св. Мартином. Пирр, который был его преемником, умер 3 июня 654 г.

129. Rel. mot., VI, PG 90, 120CD.

Продолжение отрывка показывает нам, что для преподобного Максима церковное общение зиждется на исповедании православной веры. Когда одна Церковь перестает исповедовать православную веру, истинного общения с ней (понимаемого здесь очень конкретно не только как общение веры, но как евхаристическое общение) быть не может. Ибо Святой Дух перестает действовать в ней, евхаристическая епиклеза не находит отклика, Святые Дары не освящаются, и, главное, Таинства остаются бессильными. Преподобный Максим полагает также, что в данном случае это Константинопольская Церковь, которая, поскольку она не исповедует православной веры, оказалась лишенной общения с Богом и отделенной от соборной Церкви, в общении с которой состоят все те, кто исповедует правую веру.

То, что измена православной вере обусловливает для него разрыв в общении, находит подтверждение в предыдущей фразе допроса:

> «Состоишь ли ты в общении с местной Церковью или ты не состоишь с ней в общении? — Я не состою с ней общении, — отвечает преподобный Максим. — Почему? — Потому что она отвергла Соборы. — Если она отвергла Соборы, почему же ее поминают в диптихах? — Какой прок в именах, если отвергнуты догматы?»[130].

Далее текст дает понять, что преданность преподобного Максима Римской Церкви, по существу, держится на том, что она в то время исповедует православную веру:

> «При общем молчании сакелларий говорит ему: «Почему ты любишь римлян и ненавидишь греков?» Служитель Бога отвечает: «Мы получили заповедь не ненавидеть никого. Я люблю римлян, поскольку у нас одна вера, и греков, поскольку мы говорим на одном языке»[131].

130. Ibid., XIII, PG 90, 128B.
131. Ibid., 128C.

Если преподобный Максим признает, как мы это видели, определенные преимущества Римской Церкви, он вовсе не признает за ней, вопреки тому, что утверждают некоторые комментаторы[132], прерогативу непогрешимости. В деле моноэнергизма и монофелитства Римская Церковь до той поры исповедовала правую веру[133], но она не гарантирована от того, чтобы от этой веры отвернуться: в этом случае она бы также оказалась лишенной общения и исключенной из соборной Церкви.

Допрашивающие преподобного Максима также задают ему вопрос: «А что ты будешь делать, если римляне заключат союз с византийцами? Действительно, вот вчера прибыли римские апокрисиарии[134], и завтра в воскресенье они соединятся с патриархом»[135]. Ответ преподобного Максима не содержит двусмысленностей:

«Святой Дух устами апостола анафематствует даже Ангелов, которые стали бы благовествовать что-либо

132. Как J.-M. GARRIGUES, «Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», p. 420 n. 20.

133. Случай с Гонорием спорный, но не для преп. Максима, который, как мы видели, считал его позицию православной.

134. Их миссия состояла в том, чтобы добиться от императора согласия на утверждение папы Евгения I как преемника папы Мартина.

135. Если они хотели получить согласие императора, они должны были принять, выступая от имени папы, пункты доктрины, которая стала бы для них обязательной (здесь не вполне ясно, идет ли речь о *Типосе* или о новом богословском проекте, подготовленном Пирром и представленном его преемником Петром в Соборном Послании, утверждающем, что во Христе две природные воли и одна воля ипостасная, см.: L. DUCHESNE, L'Église au VI-e siecle, p. 454). Их согласие означало, что они будут в вероучительном единстве и, как следствие, в евхаристическом общении с Константинопольской Церковью. Это не есть всего лишь гипотеза, как настаивает J.-M. GARRIGUES, поскольку это общение в действительности имело место. Далее в этом рассуждении преп. Максим полагает, что сам папа не будет вовлечен в это своими представителями, которые являются лишь подателями написанного им послания для патриарха, открыто упоминая его догматический договор. Этот аргумент в чистом виде, не характерный для преп. Максима, свидетельствует, что он здесь был принят внезапно.

противоположное тому, что благовествовали они (ср. Гал. 1, 8)»[136].

Из этого отрывка не явствует, как это утверждает комментатор, ни того, что «для преподобного Максима римское Петрово исповедание является наивысшей гарантией церковности веры», «предельным критерием правила церковной веры», ни даже того, что «исповедание римской веры есть наивысшее церковное содействие акту богословской веры» для каждого верующего[137]. Напротив, преподобный Максим превосходно осознает, что Римская Церковь могла бы, вслед за Церквами Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима, исповедовать иную веру, чем вера соборной Церкви, и тогда подпасть под анафему Святого Духа (ибо в этом случае не оставалось бы никакого земного экклезиологического авторитета, который мог бы это сделать)[138].

Перед таковой возможностью, представленной вопрошателями гипотетически, что Римская Церковь перестает

136. Rel. mot., VII, 121BC.

137. J.-M. GARRIGUES, «Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», p. 18; ср. p. 19.

138. В отличие от J.-M. GARRIGUES (см. следующее примечание), V. CROCE осмеливается вопрошать, действительно ли последний ответ преп. Максима «выражает его разумное убеждение, что даже Римская Церковь может отпасть от евангельской истины и, как следствие, подпасть под осуждение Святого Духа». Но на этот хорошо сформулированный вопрос он приводит смущающий ответ (Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, p. 127–128). Этот вопрос, тем не менее, был разрешен самой Церковью, которая, спустя несколько десятилетий, начиная с VI Вселенского Собора (Константинополь III), осудил за ересь папу Гонория. Римский папа, который участвовал в этом осуждении, и последующие папы, повторившие это осуждение (см.: supra, 19–21, p. 128), сами допустили мысль о том, что папа может впасть в ересь (см.: K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours, p. 90). Эту точку зрения, по понятным причинам, разделили Восточные Церкви, которые участвовали в этом осуждении, но и до того исключили из церковного общения папу Вигилия (537–555) на Константинопольском Соборе II (553 г.).

исповедовать православную веру[139] и при этом никакая из пяти Церквей пентархии более ее не исповедует, преподобный Максим отсылает всех к личному сознанию верующего как к последнему критерию веры.

На возражения, последовавшие от его обвинителей чуть позже, он отвечает:

> «Никто не был осужден тремя молодыми людьми, не поклонившимися идолу, которому все поклонялись. Они не заботились о том, что делали остальные, но они пеклись о себе самих из подлинного благочестия (ср. Дан. 3, 18). Так и Даниил, брошеный в ров со львами, не осудил никого из тех, кто не поклонялся Богу, подчинившись приказу Дария, но помышлял о том, что касалось его самого и предпочел бы лучше умереть, чем оскорбить Бога и претерпеть мучения своей собственной совести из-за преступления природных законов (ср. Дан. 6, 16). Что до меня, то дай мне Бог не осудить никого и не говорить, что я единственный, кто будет спасен! Я выбираю, чтобы мне лучше умереть, чем омрачить свою совесть тем, что я отклонился каким-либо образом от того, какой должна быть вера во Единого Бога»[140].

Чуть дальше преподобный Максим уточняет:

> «Нет ничего более жестокого, чем осуждение совести, и ничего более свободного, чем следование своему мнению»[141].

Здесь рассматривается экстремальный случай, когда кафолическая Церковь не имела бы больше земного существования, кроме как в сознании верующих, остав-

139. Это не «ложная гипотеза», как думает J.-M. GARRIGUES, выказывающий свое почитание догмата о непогрешимости папы («Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», p.18). На самом деле, преемник папы Евгения Виталий вошел в соглашение с Константинопольским патриархом-еретиком Петром (см.: infra, p. 171).

140. Rel. mot., VI, PG 90, 121A.

141. Ibid., XI, PG 90, 124D.

шихся верными православной вере. Тем не менее, надо подчеркнуть, что это сознание не есть сознание индивидуальное, которое бы принимало решения абсолютно независимо в деле веры, но сознание, вписанное в Традицию Церкви Святым Духом[142].

9. Послание монахам Кальяри

Узнав, что Константинопольский патриарх Петр, избранный в июле 645 г. как преемник Пирра, намеревается добиться одобрения от папы Евгения I своего Соборного послания, в котором он утверждал, что во Христе существуют два природных действия и две природных воли, а также ипостасные действие и воля, то есть три действия и три воли, преподобный Максим написал через своего ученика Анастасия послание монахам Кальяри (город в Сардинии, епископ которой

142. Как пишет G. BENEVITCH: «Говоря о своем собственном сознании, Максим вовсе не хочет сказать, что наша вера есть наше личное дело. Он не поддерживает ни релятивизм, ни плюрализм, поскольку в них нет никакой объективной истины, словно каждая личность имеет свою собственную истину. Максим сам подвергает испытанию, настолько твердо, насколько он может, верность православной традиции. Без этой верности и этой традиции отцов и Соборов, было бы невозможно понять концепцию Максима о церковном сознании. Максим провозглашал, что его вера не есть лишь собственно «его» вера, но что это вера Церкви и святых отцов. Он осуждал византийскую Церковь той эпохи за измену этой вере, за разрыв с традицией. В своем исповедании он сам представлял непрерывность церковной традиции, ее прошлое, ее настоящее и ее будущее» («Una sancta. Saint Maxime et le mouvement oecumenique moderne», Saint-Pétersbourg, 1997). Чтобы оправдать ту мысль, что, согласно преп. Максиму, Церковь должна умалиться до сознания нескольких верующих, автор обращается к стиху св. апостола Павла: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3, 16). И он сопоставляет высокую идею преп. Максима о церковном сознании с отрывком из Апостольских Постановлений (VII, 33, 3): «Благословен Ты, показывающий каждому человеку через врожденное знание и естественное рассуждение, и воззвание Закона [...] что одно только сознание веры пребывает необманным, восходя с истиной сквозь небеса, и получает уверение будущего блаженства».

играл важную роль на Латеранском Соборе), в котором просил их отправиться в Рим и предостеречь клир и людей от этой ереси нового помола. Преподобный Максим достиг своих целей, поскольку папа, посвященный 10 августа 654 г., после некоторых колебаний отверг Соборное послание под нажимом жителей Рима[143], которые уже приняли римских апокрисиариев, спровоцировавших их праведное возмущение.

Это письмо, датированное, возможно, июнем 654 г., хотя и не было написано самим преподобным Максимом, было составлено, несомненно, по его указаниям и соответственно его духу Анастасием, его учеником, остававшимся ему верным на протяжении тридцати семи лет:

> «[135C] Не желая исправлять свою доктрину в соответствии с отцами, [еретики] принудили апокрисиариев Древнего Рима согласиться со своей собственной сектой. [136A] Они проповедовали о существовании двух действий, помимо двух действий и воль в Иисусе Христе, нашем Спасителе [...]. Поскольку дело почти всей соборной и апостольской Церкви, основанной Богом, таким образом, находится в большой опасности, мы молим и просим во Имя Его, вас, святейшие люди, не пренебрегать ею в испытании, но помочь ей. Она, труждающаяся в бурях, ведает, что любовь во Святом Духе рождается во времена испытаний. И мы вас молим, если возможно, быстро преодолеть их, как это бывало в иных случаях, рядом с мужами Древнего Рима, благочестивыми и твердыми, как камень. [136B] Они со всей очевидностью всегда являются нашими защитниками и ревностными поборниками веры. Умолите их просящими голосами и слезами, во имя всех христиан, достичь для всех и для себя самих милости Господа сохранить православную веру без

143. См.: L. DUCHESNE, L'Église au VI-e siècle, p. 458. R. DEVREESSE, «La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions», Analecta Bollandiana, 46, 1928, p. 37.

только что изобретенных новшеств и не принимать извне ничего такого, что не было бы определено святейшими отцами и Соборами, чтобы, наконец, соревнуясь в благом усердии в том, что принадлежало отцам и Соборам, они верно осуществили, с помощью Божией, это главное дело, и чтобы уподобились, так же как те, сейчас или в день Суда, купцу, имеющего Бога своим заимодавцем в такого рода вещах. А Он не дает ничего, кроме Себя Самого, но Себя всего целиком. И Он подает укрепление, в котором мы нуждаемся, против ариан [136C], все еще пребывающих здесь. Умолите Господа, блаженные, поскольку мы ваши служители, отверженные, бедные и недостойные»[144].

В этом послании почетная характеристика Римской Церкви подчеркнута наименованием ее Церковью «Древнего Рима». Выражение это, как мы видели, связано с качеством, которое сохранил Рим, будучи древней столицей Империи, и содействует в глазах византийцев тому, чтобы придать этой Церкви достоинство первенства чести[145].

«Соборная и апостольская Церковь» здесь означает Христову Церковь, исповедующую правую веру и подвергающуюся в ту пору серьезной опасности, если она, Римская Церковь, приняв Соборное послание патриарха Петра, уклонится от православной веры, которую она исповедует в тот момент единственная в пентархии, являясь вследствие этого единственной представительницей соборной веры.

144. Ep. Cal., PG 90, 135C–136C.

145. Это то качество, которое выдвинуто на первый план соборными канонами, подтверждающими это первенство (см.: supra, n. 86 p. 143). Это реакция против критерия, ставшего исключительным, который папа Лев Великий, опасаясь, как бы статус древней столицы не заставил Рим утратить первенство своей кафедры, не только выдвинул вперед как апостольство Римской Церкви, но поставил в центр личность Петра и развил идею о том, что папа был его преемником и викарием с первенством божественного права (см.: F. DVORNIK, Byzance et la primauté romaine, p. 33–50).

Выражение «мужи Древнего Рима, благочестивые и твердые, как камень» представляет двойной интерес.

Во-первых, оно показывает, что Анастасий (а через него — преподобный Максим) не имеет в виду только папу и не наделяет исключительным правом ни его личность, ни его деятельность, но полагает, что Церковь представлена также всем клиром и всем народом. События, которые вот-вот последуют, покажут к тому же, что перед лицом колеблющегося папы народ Божий более убежден в своей вере, нежели он. Эта значительность, придаваемая народу Божиему в деле догматики (вплоть до возможности подтвердить или отвернуть решения Соборов), характеризует древнюю Церковь и присутствует до сегодняшнего дня в Восточных Церквах.

Во-вторых, выражение «благочестивые и твердые, как камень», которое содержит очевидную евангельскую аллюзию (Мф. 16, 18), показывает, что Анастасий (а через него преподобный Максим) не имеет в виду ни того, что слово «камень» соотносится только с личностью апостола Петра, ни тем более того, что Римский папа считается его преемником[146], но хочет обозначить этим всех, кто исповедует православную веру. Это подспудно становится в один ряд с толкованием, принятым святоотеческой традицией, согласно которому в словах Христа *на сем камне Я создам церковь Мою* (Мф. 16, 18) слово «камень» означает веру, исповеданную Петром: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго*.

Утверждение, что «мужи Древнего Рима [...] всегда являются нашими защитниками и ревностными поборника-

146. С исторической точки зрения, невероятно, чтобы Петр, который играл основную роль (вместе с Павлом) в создании Римской Церкви, действительно был там первым епископом (см.: F. DVORNIK, Byzance et la primauté romaine, p. 33–34; K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, p. 20). Лишь в III веке в Риме появилась идея, что папа являлся преемником Петра и что евангельский отрывок (Мф. 16, 18) относился к епископу Рима (см.: K. SCHATZ, p. 33).

ми веры» означает здесь, что они в деле моноэнергизма и монофелитства всегда защищали православную веру и поддерживали тех, кто на Востоке ее исповедовал. Но это не значит, что здесь имеется в виду «Петрова харизма Рима для защиты правоверия», «крепость, в которой преподобный Максим никогда не сомневался», и принципиальная невозможность расхождения с православной верой[147]: смысл существования этого послания состоит именно в том, что преподобный Максим боится, как бы Рим, принимая Соборное письмо Петра, не был втянут в ересь, и по этой самой причине просит монахов Кальяри вмешаться, чтобы римляне могли «сохранить православную веру без только что изобретенных новшеств и не принимать извне ничего такого, что не было бы определено всесвятыми отцами и Соборами». Эта последняя формулировка показывает еще раз, что для преподобного Максима и Анастасия основной критерий православности веры состоит в ее согласии со святоотеческой и соборной традицией.

10. Диспут в Визии

По окончании судебного процесса преподобный Максим был сослан и заключен в темницу в Визии, во Фракии. Император и патриарх все еще надеются использовать преподобного Максима для своих целей и заставить его принять «Типос» («Образец»). Поэтому вслед за ним посылают в качестве эмиссаров епископа Феодосия и двух патрициев — Троили и Епифания, которые устраивают с ним в августе — сентябре 656 г. дискуссию, записанную и сохраненную под заглавием «Диспут в Визии» [148].

147. Как пытается это показать J.-M. GARRIGUES в связи с этим текстом («Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», p. 19; «Le Martyre de saint Maxime le Confesseur», p. 427 n. 34, p. 444 n. 66).

148. Он также дает ему заглавие: Dispute avec Théodose.

Здесь можно отыскать множество тем, встречавшихся по ходу первого процесса (Relatio motionis).

1) Преподобный Максим утверждает, что Святой Дух отсутствует в Церкви, которая не исповедует православную веру, и что всякое общение с ней остается напрасным, и настаивает здесь на том, что Христос (чьим Телом является благодатная Церковь) также отсутствует в ней:

> «Это до откровенности очевидно, что те, кто не признают апостолов, пророков и учителей, но отвергают их слова, отвергают Самого Христа»[149].

2) Преподобный Максим вновь утверждает, что общение с Церковью предполагает единство веры; исповедание неправославной веры этой Церковью исключает всякое общение с ней. Он высказывает здесь также идею, что совесть имеет существенное значение в хранении верности правой вере:

> «Каким образом желаете вы, чтобы я, имея это[150] начертанным в книге сердца[151], вошел в общение с Церковью, отвергающей Того, Кто есть воистину Бог?»[152]

3) Преподобный Максим утверждает, что ценность Собора или церковного собрания определяется единственно их правоверием:

> «Если бы было принято осуждение [Сергия и Пирра], вынесенное на Латеранском Соборе в Риме сообразно православным догматам и канонам, то стены, разделяющие нас, рухнули бы»[153].

То, что здесь для него является важным, это, очевидно, не само осуждение, которое было изречено на Соборе, состоявшемся в Риме, но то, что эти решения были сообразны вере и православным канонам.

149. Dis. Biz., IX, PG 90, 144C.
150. Православная вера.
151. Другой способ для обозначения совести.
152. Dis. Biz., XI, PG 90, 145B.
153. Ibid., XII, 145C.

На возражения своих собеседников: «Собор в Риме не имеет авторитета, ибо он состоялся без приказа императора»[154], преподобный Максим отвечает:

> «Если существуют приказы, которые ратифицируют прошедшие Соборы, а не православная вера, то как же были не приняты Соборы, противоположные сущности православия, коль скоро они проводились по приказу императора? Я имею в виду Соборы в Тире, в Антиохии, в Селевкии, в Константинополе во времена Евдоксия Арианина; те в Никее во Фракии, тот в Сирмиуме; и даже более поздний второй Эфесский Собор во главе с Диоскором; все они были осуждены по причине святотатственного характера безбожных догматов, которые они приняли. Почему же вы не отвергаете Собор в Антиохии, который низложил Павла Самосатского во времена наших святых и блаженных отцов Дионисия, папы Римского, Дионисия Александрийского и Григория чудотворца, возглавлявшего этот Собор, ведь он состоялся без императорского приказа? Какое правило устанавливает, что только те Соборы должны быть одобрены, которые проводились по приказу императора, или все Соборы должны собираться по приказу императора? Благочестивое правило Церкви признает одобренными и святыми те Соборы, которые отличились своим православием»[155].

Последнее утверждение как нельзя более определенно. Оно содержит в себе мысль о том, что не церковный авторитет (ни Римской, ни какой-либо другой Церкви) есть то, что определяет ценность Собора или устанавливает критерий истинности его определений или его решений[156].

154. Ibid.

155. Ibid., 145C–148A.

156. Противоположно тому, что утверждает J.-M. GARRIGUES сразу после того, как цитирует этот отрывок: «Для [Максима] это именно Рим является гарантией этой соборности и именно церковное общение с ним является крайним

4) Церковный авторитет зиждется на авторитетности того, что он исповедует православную веру. В эпоху монофелитских споров Римский папа был единственным из патриархов пентархии, кто исповедовал православную веру[157], и он оказался тем, через кого могло быть восстановлено церковное общение и провозглашено церковное воссоединение. Напротив, всякое поминовение в диптихах патриархов-еретиков означает, что они исключены из кафолической Церкви (той, которая исповедует православную веру) и отлучены от общения с ней.

Этим собеседникам, которые, как кажется, в тот момент расположены к принятию Латеранского Собора, касающегося осуждения лиц, с которыми они связаны, преподобный Максим говорит:

> «Если Господь сподобил вас узнать словеса святых отцов, как того требует канон, отправьте по этому поводу декларацию, написанную на имя Римского папы: вы, я хочу сказать, император, патриарх и Собор, которые зависят от него. Что до меня, то я не войду в церковное общение с вами в настоящих обстоятельствах, пока упоминают во время святой анафоры тех, которые подверглись анафеме. Ибо я страшусь приговора анафемы [...] Был ли кто-либо после смерти избавлен от обвинения, касающегося веры, и от понесенного осуждения за ее искажение?[158] О, если бы император и патриарх стали бы подражать снисхождению Бога[159]; о, если бы они обратились к Римскому

экклезиологическим критерием веры («Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», p. 21). Этот комментатор еще раз пойман за руку, когда он вкладывает в уста преп. Максима нечто иное, чем тот говорит.

157. Преп. Максим упоминает «правую веру, которая царит на кафедре [римлян]» (Dis. Biz., XVIII, PG 90, 156A).

158. Преп. Максим выражает здесь принцип, по которому анафема, произнесенная на еретика, не может быть снята даже Собором после его смерти, если он не принес покаяния в своей ереси.

159. По отношению к своим верующим, за которых они несут ответственность.

папе: один — с рескриптом, содержащим поручение, а другой — с синодальным прошением; и, безо всякого сомнения, по крайней мере по церковному обычаю, папа, соглашаясь с этим, ввиду вашего правого исповедания веры, примирился бы в этом деле с вами»[160].

Из этого следует, что папа, в тот исторический момент, будучи представителем единственной Церкви, которая исповедует православную веру, и, таким образом, единственным предстоятелем соборной Церкви, является единственным, кто имеет возможность обратить к исповеданию православной веры и Константинопольского патриарха, и его синод, и императора и вынести решение, в силу своей власти разрешать от грехов, о восстановлении в единстве с Церковью. Он также является единственным авторитетом, имеющим надлежащий сан по отношению к патриарху и императору. Обстоятельства еще раз ставят Римский престол в положение исключительного права, которое делает невозможным любое сравнение и какую-либо оценку его места в отношении иерархии. Но можно предположить, что по фактическому первенству чести, которым он обладает, в данном случае то исключительное право, которое за ним признает преподобный Максим, остается до тех пор, пока оно связано с «каноном» и «церковным обычаем». Тем не менее, видно по самой формулировке, данной преподобным Максимом, и в силу тех причин, по которым он ее дает («ввиду вашего правого исповедания веры»), что в его глазах папа не является высшей инстанцией веры — инстанцией, которая представляла бы норму или даже была бы просто гарантией правоверия, но папа и сам в своих решениях подчиняется этому правоверию. Очевидно также, что именно это правоверие папы узаконивает его решение и, в особенности, обусловливает, как в данном случае,

160. Dis. Biz., XVI–XVII, PG 90, 153CD.

восстановление общения с еретиками, отрекшимися от своего заблуждения.

11. Послание монаху Анастасию

Патриарх Евгений умер 2 июня 657 г. Под давлением римского народа он отказался от Соборного послания патриарха Петра и сохранил православную веру. Его преемник Виталий оказался менее твердым, чем он. После своего избрания он написал Соборное послание, содержащее исповедание веры, которое не имело в своем составе осуждения «Типоса» и показалось приемлемым Константинопольскому патриарху-еретику Петру, ответившему на него с благосклонностью. «После этого имя Виталия было вписано в Константинопольские диптихи, несомненно точно так же, как и имя Петра — в диптихи Рима»[161].

Подкрепленный этим неожиданным объединением с единственной Церковью пентархии, не следовавшей ереси монофелитства, патриарх Петр сделал последнюю попытку примирения с преподобным Максимом, который был привезен в Константинополь для переговоров с ним 18 апреля 658 г.[162] В последнем тексте, написанном преподобным Максимом, он пересказывает своему ученику свою дискуссию с патриархом:

> «Вчера, восемнадцатого числа, на преполовение святой Пятидесятницы, [Константинопольский] патриарх объявил мне об этом, говоря: «К какой Церкви ты принадлежишь? Этой, Константинопольской? Римской? Антиохийской? Александрийской? Иерусалимской? Вот уже

161. См.: L. DUCHESNE, L'Église au VI-e siècle, p. 458–459. В 663 г. папа Виталий собирался даже принимать с большой помпой в Риме императора Константа II с его свитой, как представляется, к большой досаде народа Рима, который хранил верность памяти папы Мартина 1, принявшего мученическую смерть по приказанию того же императора 16 сентября 655 г. (ibid, p. 459–460).

162. V. GRUMEL, Les Regestes des Actes du patriacat de Constantinople, t. I, 1, Kadikoy-Istanbul, 1932, n 304-305. J.-M. GARRIGUES, Maxime le Confesseur. La Charité,

все Церкви с их диоцезами объединены. Итак, если ты принадлежишь соборной Церкви, присоединяйся из страха, как бы тебе, внося изменения, на пути, чуждом Жизни, не претерпеть того, чего ты не смог предвидеть». Я им сказал: «Соборная Церковь есть правое и спасительное исповедание веры в Бога вселенной, как это явил блаженный Петр словами, которыми Его исповедовал лучшим образом (Мф. 16, 16—18). Но сделайте что-нибудь, чтобы я мог узнать, по крайней мере, исповедание, на основе которого были объединены все Церкви: я не враждебен тому, что было сделано правильным образом»[163].

Ответ патриарха показывает, что он продолжал исповедовать заблуждение, содержащееся в его Соборном послании к папе Евгению: «Мы говорим о двух действиях, по причине различия, и об одном, по причине единства»[164]. Преподобный Максим борется с этим суждением и заключает: «Этого я не могу ни выговорить, ни исповедовать как противоречащее святым отцам. Вы, которые облечены властью, сделайте же что-нибудь, что вам кажется благим»[165]. Тогда он слышит ответ: «Показалось благим императору и патриарху предать тебя анафеме по предписанию Римского папы, если ты не подчинишься, и предать тебя смерти, которую они тебе определят».

Если решение анафематствовать преподобного Максима было принято патриархом и императором «по предписанию Римского папы», то это потому, что преподобный Максим не признавал никакого авторитета за Константинопольским патриархом сделать это, и он, напротив, всегда признавал в деле моноэнергизма и монофелитства

avenir divin de l'homme, Paris, 1976, p. 74 n. 26. Дата подтверждена критическим изданием Диспута, подготовленным P. Allen и B. Neil (см.: P. ALLEN, «The New Lives of Maximus the Confessor. Current Research», Oxford, 27–28 février 1997).

163. Ep. An., PG 90, 132A.

164. Ibid., 132AB.

165. Ibid., 132BC.

Римского папу как высший авторитет, ибо он был единственным, кто тогда исповедовал православную веру. Самое жестокое решение, которое могло быть принято против преподобного Максима, это сделать так, чтобы его осудила именно та инстанция, которая до сих пор была его единственной и наиболее верной опорой и которая казалась ему последним прибежищем[166].

Начало послания преподобного Максима, которое мы столь подробно цитировали, позволяет нам вновь отыскать основание той позиции, которую мы уже много раз встречали у Исповедника: «Соборная Церковь — это правое и спасительное исповедание веры в Бога вселенной». Если правда то, что Римская Церковь исповедует вместе со всеми другими Церквами иноверие, значит, отныне никакая из Церквей пентархии не может претендовать на свою принадлежность к соборной и апостольской Церкви, идентифицировать себя с ней и быть собственно Церковью. Отныне Церковь более не существует на земле, но лишь в сознании верующих, продолжающих исповедовать православную веру.

Здесь мы видим, что для преподобного Максима Церковь есть Церковь благодатная, лишь когда она исповедует православную веру. Непреложно для него еще и то, что, как он это многократно утверждал, благодатное общение между Церквами, которое исходит из глубины их единства и претворяет их всех в единую Церковь, святую, соборную и апостольскую, не может осуществиться, кроме как на основе их общего исповедания православной веры. Преподобный Максим приводит толкование на Евангелие от Матфея (Мф. 16, 16), которым он вдохновил Анастасия в послании монахам Кальяри: «камень», упоминаемый Христом («на сем камне Я создам церковь

166. Преп. Максим в другом месте спрашивает себя, не обманул ли его патриарх Петр, сказав об объединении с Римом. Он пишет Анастасию с просьбой сообщить ему о беседе с папой и подтвердить, действительно ли такова его позиция (ibid., 132C–133A).

Мою»), есть правая вера во Христа, которую только что исповедал Петр: Ты — Христос, Сын Бога Живаго. Исповедуя эту же самую веру, которой не следует больше ни одна Церковь, и убеждая ею себя самого, так же как и своих верных спутников, в продолжающемся существовании подлинной Церкви, преподобный Максим был во второй раз судим Собором, вновь собравшимся в Константинополе[167] в мае-июне 662 г., приговорен к бичеванию и отсечению языка и правой руки, потом выслан и заключен в крепости Схемарис на одной из Кавказских гор. Там он мученически скончался в субботу 13 августа 662 г.

II. ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЙ СИНТЕЗ

1. Исключительные права, признаваемые за Римской Церковью

Высказывания преподобного Максима в связи с Римской Церковью, ее положением и ее ролью по отношению к другим Церквам, стоят в ряду самых сильных из имеющихся по этому вопросу у греческих отцов.

Преподобный Максим не довольствуется утверждением, что Римская Церковь почитается как основанная самим святым апостолом Петром и святым апостолом Павлом[168] и хранящая их гробницы[169], как наибольшая из Церквей[170] и как Церковь древнего царствующего

167. Судьями были Петр, патриарх Константинопольский, Македоний Антиохийский и Феодор, местоблюститель Александрийский, в сопровождении нескольких епископов.

168. Ep. A, Mansi X, 678B. Th. Pol., XII, PG 91, 144C.

169. Диспут с Пирром, с. 237.

170. Ep. A, Mansi X, 678B.

града[171], чтобы восхвалять ее преданность с самого начала православной вере, но усматривает в ней «камень», воистину крепкий и неподвижный[172], и чествует ее верующих, клир и богословов, которые «благочестивы и тверды, как камень», и являются «поборниками наикрепчайшей веры»[173].

Кроме того, он признает за ней преимущественные место и роль среди других Церквей. Он расценивает ее как «первую из Церквей (princeps ecclesiarum)»[174], то есть несомненно как самую древнюю и количественно наибольшую, но так же и как занимающую первое место по рангу, — ту, которая стоит во главе и должна считаться первой. Можно было бы здесь дойти до того, чтобы перевести princeps в еще более сильном смысле, поскольку преподобный Максим не останавливается перед тем, чтобы превознести Римскую Церковь как ту, которая «получена от Самого Воплотившегося Бога Слова, так же как от всех святых Соборов, соответственно канонам и священным определениям, и обладает во всем и для всего, опираясь на все святые Церкви Божии, господствующим значением, авторитетом и властью вязать и решить»[175]. Он не только не уточняет, что именно он подразумевает под первенством, признаваемым за Римской Церковью, но даже не определяет, как он представляет это первенство, это господствующее значение и этот авторитет, которые он ей приписывает. Но понятно, что он ценит ее как являющуюся в делах веры нормативной для других Церквей, утверждая, что «все концы обитаемой земли и те, кто по всей земле исповедуют Господа чисто и православно, смотрят прямо вдаль на святейшую Церковь римлян и на исповедание ее веры»[176]. Сверх

171. Ep. Cal., PG 90, 136A.
172. Ibid.
173. Ibid., 136AB.
174. Ep. A, Mansi X, 677C.
175. Th. Pol., XII, PG 91, 144C.
176. Th. Pol., XI, PG 91, 137C–140A.

того, он признает за папой власть связывать и отпускать грехи, то есть отлучать от Церкви и присоединять к ней[177], не только в отношении епископов своей Церкви, но и в отношении патриархов, погрязших в иноверии: именно перед ним они каялись, исповедовали веру и по его решению они могли быть восстановлены в соборной Церкви и заново приняты в церковное общение[178].

Эти положения преподобного Максима, изложенные здесь схематически[179], тем не менее, пригодны для различных толкований и должны быть поняты, с одной стороны, в свете тех исторических обстоятельств, в которых они были приняты и от которых они неотделимы, а с другой стороны, тех уточнений и оттенков, которые привнес в них преподобный Максим.

2. Границы и условия для исключительных прав, признаваемых за Римской Церковью

В первой части мы сосредоточились на определении позиций преподобного Максима в тесной связи с тем историческим контекстом, в котором они были сформулированы.

177. См.: Диспут с Пирром, с. 237.

178. Ibid.; Th. Pol., XII, PG 91, 144A-D; Dis. Biz., XVI–XVII, PG 90, 153CD.

179. Эти положения не были новыми, и некоторые из них были приняты по разным причинам и в различной степени другим Восточными Церквами в эпоху преп. Максима и в предшествующие века. Здесь мы не можем углубляться в исторические детали и сравнительный анализ, который мы произведем чуть дальше, поскольку здесь приводятся факты и тексты, являвшиеся темой споров и уже послужившие предметом богатой литературы. Среди недавних, наиболее тонких исследований можно отметить: F. DVORNIK, Byzance et la primauté romaine, p. 21–87. W. de VRIES, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques, p. 13-194; A. de HALLEUX, La Collégialité dans l'Église ancienne, p. 433–454; J. PELIKAN, La Tradition chrétienne, t. II, L'Esprit du christianisme oriental, 600–1700, p. 157–182; O. CLÉMENT, Rome autrement, p. 17–64; P. MARAVAL, Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe, p. 189–213; и особенно блестящий синтез K. SCHATZ, La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, p. 15–90.

Бесспорно, что придание сугубой ценности Римской Церкви со стороны преподобного Максима в огромной мере зависит от этого контекста.

Из этих разнообразных работ вытекает, что с момента своего создания Римская Церковь была предметом великого почитания и что ее высочайший престиж и авторитет были признаваемы Восточными Церквами вплоть до времен раскола. Этот авторитет был обязан трем фактическим принципам: 1. Ее апостольскому происхождению, сугубо соединенному с тем, что апостолы Петр и Павел, основавшие Церковь, жили и молились в царствующем граде, здесь они приняли мученическую смерть и здесь находятся их гробницы; 2. Значимости Рима не просто как царствующего града, но как древней столицы империи; 3. Тому факту, что Римская Церковь, за редкими исключениями, оставалась верной православному учению во время догматических конфликтов первых веков и играла существенную роль в защите этой веры и 223 в разрешениях конфликтов. По этим разным причинам Римская Церковь видится наделенной – то через Соборы, то через церковные обычаи – преимуществами среди всех Церквей; преимуществами, природу которых затруднительно уточнить, но определенные аспекты которых нам известны по соборным канонам, по декларациям Римского папы, ставшим предметом общецерковного признания, или по повторявшимся историческим фактам, свидетельствовавшим о действительности таковых преимуществ. Представляется неоспоримым: 1) что Римский епископ, очевидно, на заре самой церковной жизни был удостоен первенства чести, то есть первого места среди всех епископов; 2) что Римский престол часто считался (на самом деле, потом это было канонически закреплено Собором в Сардинии) апелляционной и проверочной инстанцией в определенных случаях, касающихся дис*циплинарных церковных конфликтов; 3) что вошло в обычай ставить* Римскую Церковь в известность и консультироваться с ней в случае конфликтов в лоне Восточных Церквей или между ними; 4) что Римская Церковь вырабатывала позиции в вероучительных вопросах и часто бывала призванной их провозглашать и даже разрешать догматические разногласия; 5) что в случае конфликта было крайне важно решение Римской Церкви вопроса об общении с ней (хотя при этом она и не считалась центром церковного общения); 6) что Римская Церковь занимала с момента своего создания выдающееся место в лоне единомыслия Вселенской Церкви и неоднократно свидетельствовала о своей заботе в отношении других Церквей (подчас это воспринималось как вторжение в их дела); 7) что было принято, чтобы другие Церкви взывали к ее помощи в трудных ситуациях. Эти принципы и эти обычаи порой менялись в своем качестве и интенсивности, в за-

Поддержка, оказанная им формулировкам Гонория[180], которая привела его к аргументации, кажущейся часто натянутой, и которая все же не убедила отцов VI Вселенского Собора, вовсе не имеет целью оправдать идею «папской непогрешимости», чуждую преподобному Максиму и его современникам, но устремлена единственно к тому, чтобы лишить монофелитов важной опоры, на которой они отстаивали свои положения.

Похвала в поддержку Римской Церкви и утверждение ее первенства, которые можно отыскать в «Послании А», нацелены на то, чтобы утвердить эту Церковь перед лицом императора, желавшего заставить ее принять «Эктесис» взамен на ратификацию выборов папы Северина[181].

Особая настойчивость преподобного Максима в «Богословско-полемическом сочинении XII»[182] в акцентировании выражений «господствующее значение» и «авторитет» (употребление первого термина гораздо менее распространено у восточных богословов) и в подчеркивании власти папы связывать и разрешать от грехов находит по большей части свое объяснение в контексте, касающемся кого-то (Пирра), кто облечен не только саном патриарха, но «патриарха Вселенского», имеющего первенство чести среди восточных патриархов и кого нельзя призвать к ответу о своей вере и потребовать восстановить свое общение с Церковью, разве что это может сделать носитель авторитета, по крайней мере, равного его авторитету, то есть тот, чье основание признано и авторитет неоспорим.

висимости от эпохи и обстоятельств. В любом случае, историки считали, что авторитет, признанный за Римом Восточными Церквами, никогда не был юридического и политического свойства (кроме отдельных претензий и авторитарности некоторых пап) и не подменял собой и не противопоставлял себя, по существу, принципу коллегиальности и его исполнению, чему всегда оставались приверженными Восточные Церкви.

180. Th. Pol., XX, PG 91, 237C–245D.

181. Ep. A, Mansi X, 677–678.

182. Th. Pol., XII, PG 91, 144C.

Признание преподобным Максимом в «Богословско-полемическом сочинении XI» Римской Церкви как нормативной в делах догматики[183] крепко связано с тем, что во время моноэнергитских и монофелитских споров папы, наследовавшие Римский престол (включая сюда, по мнению преподобного Максима, и Гонория), никогда не отклонялись от православной веры, в то время как восточные патриархи пребывали в ереси.

Интерес преподобного Максима в споре, где он противостоял всем восточным патриархам, состоял в том, чтобы обеспечить поддержку Римской Церкви, но также и в том, чтобы придать наибольший вес ее авторитету, что является очевидным и препятствует точному определению его экклезиологической концепции о месте и роли Римской Церкви среди других Церквей. Например, невозможно точно установить, в какой мере он признавал ее превосходство (то есть право и власть, которых не было бы у других Церквей) как судебной и апелляционной инстанции или как хранительницы власти вязать и разрешать от грехов, поскольку тогда она единственная была в состоянии выполнять эти функции. Точно так же обстоит дело с тем, что касается ее авторитета в вопросах догматики, поскольку в этот период она обладала среди других Церквей исключительностью в исповедании православной веры и была единственной, кто мог представлять соборную Церковь. В таких обстоятельствах, когда Римская Церковь находилась в положении, дававшем ей исключительное право, достаточно трудно говорить со всей строгостью о первенстве, поскольку всякое сравнение с другими Церквами и какое-либо определение ее места по отношению к ним невозможно.

Если вновь обратиться к трудам преподобного Максима, можно отметить, что он обычно в большей мере имел в виду Римскую Церковь как таковую, чем ее предстоятеля

183. Th. Pol., XI, PG 91, 137C–140B. Ep. Cal., PG 90, 136B.

папу. Упоминая его, он часто говорит также и о римских богословах, и о римских верующих, обозначая их вместе как «римляне», «эти римляне» или «благочестивые мужи Древнего Рима»[184]. Идея, что папа — это викарий святого апостола Петра (и тем более викарий Христа), отсутствует в творениях преподобного Максима. Как многие отцы, преподобный Максим, отмечая апостольское основание Римской Церкви, сразу ссылается на святого апостола Петра и святого апостола Павла[185]. Когда он упоминает «камень», на котором твердо основана Церковь, он, как большинство отцов, не имеет в виду личность апостола Петра, но его правое исповедание веры во Христа[186]; и он считает, что это правое исповедание веры, которого не одолеют врата ада[187]. Когда преподобный Максим восхваляет того или иного папу, он дает понять, что значение, которое он за ним признает, держится не столько на его функции, сколько на его благочестии[188] и преданности православной вере[189]. Он четко утверждает, что любит Римскую Церковь, поскольку она исповедует православную веру[190]. И именно правоверие вероучительной позиции Рима свидетельствует в пользу его сугубого апостольского назначения, а не наоборот[191].

Идея, что папа как таковой мог бы быть для Церкви началом единства или зримым центром единства, чужда мыс-

184. Rel. mot., IV, PG 90, 128C; VI, PG 90, 120D; VI, PG 90, 121B; Ep. Cal., PG 90, 136A.
185. Диспут с Пирром, с. 237.
186. Ep. Cal., PG 90, 136A(9); Ep. An., PG 90, 132A(11).
187. Можно найти подтверждение этого толкования слов Христа в Послании XIII: «[...] Благочестивое исповедание [веры], которого лукавые уста еретиков, отверстые, как врата ада, не одолеют никогда» (Ep., XII, PG 91, 512B).
188. Th. Pol., XII, PG 91, 143A (1).
189. Th. Pol., XV, PG 168A.
190. Rel. mot., XIII, PG 90, 128C(8).
191. Как это заметил J. PELIKAN, «Council or Father or Scripture: The concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor», p. 287.

ли преподобного Максима. Для него принципом единства Церкви является Христос[192]. Так же как Сам Христос есть источник истинности церковных догматов[193].

Преподобный Максим признает и высоко оценивает основополагающую роль Римской Церкви и возглавлявших ее Римских пап, которую они играли с момента создания Церкви, особенно в защите ее догматов (например, он чрезвычайно ценит папу Льва I за его деятельность, определившую победу правоверия на Халкидонском Соборе[194]), и он выражает надежду, что они продолжат играть эту роль. Тем не менее, для него не существует непогрешимости папы a priori. Когда ему сообщили, что папа принял ересь, которой поклонялись другие патриархи, это не показалось ему невозможным[195].

Он утверждает, что Римская Церковь есть глава Церквей. Но это не умаляет того, что все Церкви в его глазах по существу пребывают равноправными[196] и ни одна не превалирует над другой[197].

Иерархия, которую преподобный Максим устанавливает между Церквами и их представителями, имеет в качестве основного критерия, исповедуют ли они православную веру или нет[198]. Церкви, которые исповедуют православную веру, принадлежат, или, точнее, являются соборной Церковью; те, которые не исповедуют, находятся вне ее. Римская Церковь уподобляется для него соборной Церкви[199] в той мере, в какой она испове-

192. См.: Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2, XLVIII, с. 146.
193. Ibid., PG 90, 433CD, CCSG 7, p. 333.
194. См.: Th. Pol., XV, PG 91, 168A.
195. Rel. mot., VII, PG 91, 121BC(8); Ep. An., PG 91, 132A(11).
196. Th. Pol., XII, PG 91, 143B(1).
197. Ibid.
198. Ibid., 143BC(1).
199. Ibid., 144A(4).

дует — а в тот исторический момент она является единственной, кто исповедует православную веру[200].

Соборная Церковь есть там, где исповедана православная вера. Каждый папа, патриарх или епископ, возглавляющий Церковь, представляет собой ее веру[201].

В смутный период, который наблюдал преподобный Максим, папа являлся, с момента смерти патриарха Софрония, единственным среди патриархов пентархии, кто исповедовал православную веру. Отсюда берет начало та первенствующая роль, которую за ним признает преподобный Максим в защите и прославлении этой веры. Решения в делах веры, принятые коллегиально Соборами или синодами, и значительность этих синодов зависит от согласия, которое дает на их проведение и на их определения собрание епископов, митрополитов и патриархов[202].

Помимо таковых решений, вынесенных синодом, принятие догматических положений папы, как и других патриархов, должно быть удостоверено всеми Церквами, исповедующими православную веру, и, таким образом, подтверждено их согласием.

Многие тексты, которые мы цитировали, свидетельствуют, что это входило в обычай древней Церкви, чтобы каждый патриарх, но также и новоизбранный папа, должны были сообщить о своей вере собратьям, рассылая им Соборные послания и заручаясь их согласием, которое бы обусловливало действительность их рукоположения и позволяло бы войти в общение с ним. Текст преподобного Максима показывает также, что богословские суждения папы отнюдь не представали нормативными и не подлежащими обсуждению, но критически рассматривались богословами

200. Ibid., 144B(4).

201. Th. Pol., XX, PG 91, 245BC(1).

202. Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, с. 237.

других Церквей, и папа находил естественной такую оценку[203].

Решения в области церковной дисциплины принимались также коллегиально[204].

Будь то догматические или дисциплинарные, определения Рима, как и всех других Церквей, должны были быть в согласии с православной верой, Соборами и канонами[205].

Если Римская Церковь есть та, которая «получена от Самого Воплотившегося Бога Слова, так же как от всех святых Соборов, соответственно канонам и священным постановлениям, и обладает во всем и для всего, опираясь на все святые Церкви Божии, которые по всему пространству земли, господствующим значением, авторитетом и властью связывать и разрешать от грехов»[206], то этого не может быть, как указывает сам текст, кроме как на основе «камня», который есть исповедание правой веры во Христа, и в пределах того, что определили Соборы и каноны, то есть того, что все Церкви одобрили и приняли. Наименования «господствующее значение», «авторитет» и «власть» связывать и разрешать от грехов (то есть отлучать от Церкви и присоединять к Церкви) должны быть поняты в контексте, который существовал в ту эпоху, как в сознании Церкви Западной, так и в сознании Церквей Восточных, где эти наименования не имели политических и юридических коннотаций, полученных ими впоследствии в том представлении, которое римское папство приобрело в дальнейшем (особенно в конце IX века), в связи с его местом и функциями[207]. Нельзя сделать

203. Th. Pol., X, PG 91, 133D–136C(6).

204. Ep., XII, PG 91, 464CD(3).

205. Th. Pol., XII, PG 91, 144C(4); Dis. Biz., XII, PG 90, 145C(10); XVI–XVII, 153CD(10).

206. Th. pol., XII, PG 91, 144C(4).

207. См.: K. SCHATZ, La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours, Paris, 1992.

вывод, что власть связывать и разрешать от грехов принадлежит исключительно папе, поскольку она была дана Христом святому апостолу Петру (Мф. 16, 19), а папа является преемником Петра: помимо того, что преподобный Максим не видит в папе ни его преемника, ни тем более викария святого апостола Петра (это последнее должно быть процитировано и в отношении святого апостола Павла как основателя Римской Церкви), он не дает забыть, что власть связывать и разрешать от грехов была дана Христом всем апостолам равно (Мф. 18, 18) и принадлежит всем епископам. Для него существенным является то, что Христос есть та «дверь», через которую должны входить в Церковь все желающие благодатной жизни[208].

В глазах преподобного Максима то, что закладывает основу единства (или воссоединения) и общения с Церковью, есть исповедание православной веры; то, что причиняет и поддерживает разрыв с этим церковным общением, есть исповедание иноверия[209]. Роль папы, как она представлена в случае с Пирром (который, напомним, в своем положении не может иметь дело ни с кем, кроме как с равным по сану), состоит в вынесении решения отлучить или присоединить к Церкви и к общению с ней не по произвольному суждению и не действием одного только своего авторитета, но как свидетеля и гаранта от имени Церкви того исповедания веры, которое утверждается его присутствием, но, как подчеркивает преподобный Максим, провозглашается прежде всего перед Богом и перед апостолами[210]. Он

208. Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн 2, XLVIII, с. 145.

209. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия // Диспут с Пирром, с. 237; Th. Pol., XII, PG 91, 144A-D(4); Rel. mot., VI, PG 90, 120CD(8); XIII, 128B(8); Dis. Biz., XI, PG 90, 145B(10); Ep. An., PG 90, 132A(11).

210. Th. Pol., XII, PG 91, 144B, (4); Pyr., PG 91, 252D-253A, éd. Doucet, p. 609,5.

сам подчинен в своей власти связывать и разрешать от грехов исповеданию православной веры[211], которое определяет его собственную принадлежность к соборной и апостольской Церкви и обусловливает его авторитет. Римская Церковь есть критерий и норма в делах веры, пока она сама исповедует православную веру, утвержденную Христом, апостолами, отцами и Соборами[212]. Именно находясь в этих рамках, она может быть идентифицирована с соборной Церковью[213], быть законным началом всех других Церквей; действительно, соборная Церковь — это исповедание православной веры[214].

3. Исповедание православной веры как основной экклезиологический критерий

В качестве вывода мы бы хотели подчеркнуть четыре пункта, которые нам кажутся особенно важными и интересными в экклезиологических построениях преподобного Максима.

а) Исповедание православной веры как основной экклезиологический критерий.

Следует отметить, что преподобный Максим особенно часто настаивает на исповедании православной веры. Эта настойчивость естественным образом объясняется тем фактом, что существенная часть его жизни (с 633 до 662 г.) была всецело посвящена защите православной веры и что, пока он не принял мученическую смерть за эту веру, он боролся за нее каждую секунду своего бытия и всеми силами своей души.

211. Th. Pol., X, 133D–136B(6); XII, PG 91, 144B(4).
212. Th. Pol., XI, PG 91, 137C–140B(7).
213. Ibid., 140AB(7); cf. Dis. Biz.(9), PG 90, 144C(10).
214. Ep. An., PG 90, 132A(11).

Исповедание православной веры обусловливает в его глазах, как мы это видели, первенствующую роль, которую он признает в действительности и принципе за Римской Церковью и папой. Еще более существенно то, что правая вера является условием принадлежности и не-принадлежности к Церкви, отлучения от нее или присоединения к ней и, таким образом, общения и не-общения с ней. Этот принцип распространяется как на личности по отношению к Церкви, так и на отдельные Церкви по отношению к Церкви соборной.

Если церковное общение свидетельствует о единстве, его оформляет и являет его на самом высоком уровне, единство с соборной Церковью не определяется и не обусловливается общением (которое есть завершение, а не средство), но исповеданием правой веры.

Для преподобного Максима общение — это причастие ко Христу и во Христе, и это общение осуществляется в общем исповедании правой веры в Него. Если Христа исповедуют ложно, то общение с Ним и с теми, кто исповедует Его правоверно, становится невозможным. Можно найти множество утверждений в сочинениях преподобного Максима, что исповедание правой веры есть непререкаемое условие общения[215], ибо те, кто не исповедуют Христа верно, то есть согласно традиции, оказываются вне Его: «Те, кто не принимают апостолов, пророков и учителей [то есть отцов], но отвергают их слова, отвергают Самого Христа»[216]. Общение, которое осуществляется и проявляется на самой высокой ступени реальности и совершенства в евхаристическом причастии Телу и Крови Христа, еще в большей мере предполагает правую веру, ибо если причащающийся не исповедует ее, то он «отвергает и уничтожает великое,

215. См.: Rel. mot., VI, PG 90, 120CD; Dis. Biz., IV, PG 90, 140C–140D; XXV, PG 90, 161D–164A.
216. Dis. Biz., IX, PG 90, 144C.

пресветлое и препрославленное Таинство православного богослужения христиан»[217], призывание Святого Духа в эпиклезе остается без ответа, Святые Дары не получают освящения, и как следствие — он не может получить благодатного причастия[218].

б) Согласие с традицией как критерий православности веры.

Православная вера как критерий принадлежности к Церкви не определена отдельно взятой Церковью, ее клиром, ее папой, ее патриархом или ее верующими, но всей традицией соборной Церкви. Критерием Православия является (преподобный Максим повторяет это неоднократно не только в текстах, которые мы исследовали[219], но и во всех своих сочинениях[220]) следование традиции, которая выражается в изучении Святого Писания, апостолов, Соборов и отцов. Не только догматические позиции папы, патриархов и епископов, но и самих Соборов должны быть приняты и утверждены в свете православной веры[221], как она определена традицией и составляющими ее частями.

В Церкви, утверждает преподобный Максим, «мы поучаемы сразу и Святым Писанием, Ветхим и Новым Заветами, и святыми учителями, и Соборами»[222]. Традиция вы-

217. Cf. Th. Pol., XI, PG 91, 140B.
218. Rel. mot., VI, 90, 120CD(8).
219. Th. Pol., X, 136A(6); Ep. Cal., PG 90, 136B(9); Dis. Biz., IX, PG 90, 144C(10); XII, 145C–148A(10).
220. Можно найти многочисленные справки и отличный анализ у J. PELIKAN «Council or Father or Scripture». The Concept of Authority in the Theology of Maximus The Confessor, p. 277–288, частично перепечатанный в: La Tradition chrétienne, t. II, L'Esprit du christianisme oriental, 600–1700, p. 9–39. См. также очень хорошее исследование: V. CROCE, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore.
221. Dis. Biz., XII, PG 91, 145C, 148A(10).
222. Rel. mot., IX, PG 90, 124A. Эти разные составные части, о которых говорит преп. Максим, тщательно проанализированы в великолепном исследовании V. CROCE, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore.

страивается по учению, которое Христос Сам преподал Своим ученикам, а те, в свою очередь, сообщили «своим преемникам, отцам соборной Церкви, созданной Богом»[223]. Преподобный Максим придает особенно важное значение учению отцов[224]. Для него, как отмечает J. Pelikan, «установить учение соборной Церкви означает придерживаться того, что отцы передали через традицию»[225], или, как пишет V. Croce, «по преподобному Максиму, традиция есть по существу «традиция патристическая»[226]. Преподобный Максим признает, что слова отцов есть «закон и норма Церкви» и утверждает: «Что касается нас, мы следуем отцам во всем»[227]. Надлежит, говорит он, «утвердить православное учение святых отцов, которые приняли от святых апостольских Божиих Церквей то, что следует думать и говорить» о Боге[228]. Обращаясь к аргументам еретиков, он отмечает:

> «Пусть они нам докажут их, исходя из того, что установлено отцами, чтобы отсюда их собственные догматы обрели доверие и одобрение. Если же это для них невозможно, то пусть они их отвергнут и согласятся с нами лишь в одном, что было благочестиво определено Богоносными отцами соборной Церкви и пятью Вселенскими Соборами!»[229]

Тот, кто признает то, что сообразно православной вере, выказывает согласие с отцами; и, напротив, «тот, кто

223. Th. Pol., XV, PG 91, 160C.
224. См.: V. CROCE, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, p. 83–101.
225. La Tradition chrétienne, t. II, L'Esprit du christianisme oriental, 600-1700, p. 22.
226. Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, p. 89. Выражение преп. Максима можно найти в: Ep., XVII, PG 91, 581D; Th. Pol., XIX, PG 91, 205A, 224B.
227. Диспут с Пирром, с. 175-177. В связи с последним вопросом см.: Th. Pol., XIX, PG 91, 224D–225A; Ep. XIII, PG 91, 532C.
228. Th. Pol., XVI, PG 91, 209AB.
229. Th. Pol., IX, PG 91, 128B.

не верует таким образом, тот не принимает отцов, которые эту веру утверждали; и это ясно, поскольку одно вытекает из другого»[230].

Исповедание правой веры обусловливает, как мы уже видели, принадлежность к Церкви, общение, принятие Святого Духа, единство со Христом и причастие Его Телу. Таким образом, это жизненно касается нас, и от этого зависит наше спасение. Вот почему защита православной веры не есть для преподобного Максима лишь абстрактная догматическая дискуссия, но вопрос жизни и смерти. Так, он пишет:

«Великим, первым средством для нашего спасения, сияющего наследия веры, является исповедание сердцем и устами того, чему научили нас отцы, следование тем, кто с самого начала был очевидцем и служителем Слова»[231].

Хотя преподобный Максим утверждает, что для того, чтобы догматическое положение могло рассматриваться как согласное с православной верой, оно должно соответствовать учению «или Собора, или отца, или Писания»[232]. Ни один из компонентов, составляющих традицию, будучи изолированными от других, не имеет для него абсолютного авторитета, но лишь в согласии с остальными и вместе с ними. Как это заметил J. Pelikan, для преподобного Максима «Писание имеет высший авторитет, но только если оно истолковано духовно и правоверно. Отцы являются нормативными, но только если находятся в единодушии с другими отцами и с Писанием, к которому они обращаются как к первоисточнику. Соборы являются определяющими, но только как голос единого апостольского, пророческого и святоотеческого учения»[233].

230. Th. Pol., XVII, PG 91, 209CD.
231. Ep., XII, PG 91, 465D–468A.
232. Th. Pol., XV, PG 91, 180C.
233. «Council or Father or Scripture». The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor, p. 287.

Преподобный Максим мог бы подписаться под хорошо известным принципом, провозглашенным святым Викентием Леринским: «В соборной Церкви надо неусыпно заботиться о том, чтобы придерживаться того, во что верили повсюду, всегда и все»[234]; принципом, который он сам устанавливает под разными словесными формами, но в том же самом смысле, когда пишет, например, что «правило веры есть «воззрение» или «верование, общее для христиан»[235], что эта вера есть та, которая «всеми и везде крепко исповедана и православно выражена, сообразно тому, как ее явили учителя, избранные Богом»[236], или что «несогласие характеризует иноверие, согласие — тех, кто являются православными»[237].

в) Что есть соборная Церковь.

Другой особенно интересный вопрос, затрагиваемый преподобным Максимом, относится к его концепции соборной Церкви. Соборная Церковь не отождествляется для него a priori ни с Поместной Церковью, ни с какой-то конкретной Церковью[238], ни с Вселенской Церковью. Ему чужда проблематика современной экклезиологии в связи с Церковью Поместной и Церковью Вселенской, равно как и латинская концепция, согласно которой соборная Церковь должна быть Церковью Вселенской как сумма и совокупность Поместных Церквей. «Соборная Церковь» есть для преподобного Максима «Церковь, основанная Богом»[239], Церковь Христа, чьим краеугольным камнем (Еф. 2,

234. Comm., I, 2.
235. Th. Pol., XXV, PG 91, 272A, 272C.
236. Th. Pol., VII, PG 91, 73B.
237. Th. Pol., XV, PG 91, 179A.
238. Он различает таким образом выражения «Вселенская Церковь» и «Поместные Церкви» (для обозначения последних см., например: Th. Pol., VII, PG 91, 77B; X, PG 91, 136C; XIX, PG 91, 229C; XX, PG 91, 237C; Dis. Biz., XIII, PG 90, 148A).
239. Ep. Cal., PG 90, 136A.

20)[240] или также чьей Главой и Чьим Телом (Кол. 1, 18,24)[241] является Он, как это Он Сам определил на основании правого исповедания веры в Него[242], веры единственной и единой[243]. То, что ее определяет как соборную, есть исповедание православной веры, как мы могли это увидеть во многих, проанализированных нами текстах[244] и особенно отчетливо в утверждении, возглашенном перед патриархом Петром и изложенном в «Послании монаху Анастасию»: «Соборная Церковь есть правое и спасительное исповедание веры в Бога вселенной»[245]. Большинство других отрывков из «Корпуса» творений преподобного Максима, где используется выражение «соборная Церковь», стоят в контексте, в котором православная вера выдвинута на передний план и противопоставлена еретическим суждениям[246]. Например, преподобный Максим в характерной для него манере поминает кого-то, кто «крепко держится на непоколебимой скале прародительской веры и не дышит ничем другим, кроме веры в Бога, которую проповедует соборная Церковь Бога»[247]. Или он пишет сестрам, живущим в окрестностях Карфагена, некогда вовлеченным в ересь и недавно вернувшимся к православной вере:

240. Ср. Thal., 63, PG 90, 501AB, CCSG 7, p. 431.
241. См. ibid., PG 90, 672BC, CCSG 22, p. 155.
242. См. Ep. An., PG 90, 132A, 11.
243. См. Thal., 63, PG 90, 685C, CCSG 22, p. 177.
244. Th. Pol., XII, 144AB(4); Th. Pol., XI, PG 91, 140B(7); Ep., XII, PG 91, 464D(3); Rel. mot., VI, PG 90, 120C(8); Ep. Cal., PG 90, 136A(9); Ep. An., PG 90, 132A(11).
245. Ep. An., PG 90, 132A.
246. Th. Pol., XI, PG 91, 140AB; VII, PG 91, 84A, 88C; VIII, PG 91, 89CD, 92D; IX, PG 91, 116B, 128B; XII, PG 91, 141A, 143CD; 144A; XV, PG 91, 160C; XVII, PG 91, 209D; Ep., XI, PG 91, 461BC; XII, PG 91, 464D, 465AB; XIII, PG 91, 532CD; XVII, PG 91, 580C, 581CD; XVIII, PG 91, 584D-584A; Ep. Cal., PG 90, 136A; Rel. mot., VI, PG 90, 120C. В Ep., XV, PG 91 преп. Максим приводит цитату из свт. Василия Кесарийского или выражение с той же коннотацией.
247. Ep., PG 91, 461BC.

«Я уверен, что вы действительно укреплены во благом, что ваша душа не отступается более от правого и благочестивого исповедания чистой и непорочной веры во Христа и надежды на Него, по благодати Бога, Которого вы в страхе призвали и приобщились Живому Телу, сродному и незапятнанному, святой соборной и апостольской Церкви; [...] в ней благочестивое, правое, верное и спасительное учение веры проповедано со всей силой и со всем благочестием»[248].

Отцы, которые исповедовали и защищали православную веру, делали это от имени соборной Церкви и ради ее существования[249]; это «ради соборной и апостольской Церкви трудились апостолы, святые отцы, учителя и мученики, посвятившие ей свои собственные деяния и слова, свою брань, свой пот, свои страдания, свою кровь и, в конце концов, свою жестокую смерть»[250]. Напротив, те, кто исповедовал еретические учения, противопоставляли себя соборной Церкви и работали над ее разрушением[251]. Одному из своих обвинителей, сказавшему преподобному Максиму: «Утверждением такого рода вещей ты установил церковную схизму», он ответил: «Если тот, кто произносит слова Священного Писания и святых отцов, полагает в Церкви схизму с теми, кто уничтожает догматы святых, что делать Церкви, которая не может без них даже существовать?»[252] Итак, можно утверждать, что преподобный Максим «идентифицирует соборную Церковь с правым исповеданием веры»[253], которое является для него

248. Ep., XVIII, PG 91, 584D–585A.
249. См.: Th. Pol., VII, PG 91, 84A; IX, PG 91, 128B; Th. Pol., XV, PG 91, 160C.
250. Th. Pol., XI, PG 91, 140AB.
251. См.: Th. Pol., VIII, PG 91, 89CD; XII, PG 91, 143D.
252. Rel. mot., V, PG 90, 117D.
253. V. CROCE, Tradizione e ricerca, Il metodo teologico di san Massimo il Confessore, p. 70; см. также: p. 71–72, 79–80.

«исповеданием православной веры, которая эту Церковь утверждает и выстраивает»[254].

«Соборная», или «кафолическая» (καθολικός) не означает, таким образом, «вселенская» (οἰκουμενικός): преподобный Максим, как древние отцы, четко различает эти два определения и оказывается в согласии с древним пониманием. Действительно, как это убедительно отмечает прот. Г. Флоровский: «В самых древних документах термин "ἐκκλησία καθολική" никогда не употреблялся в количественном смысле, обозначавшем географическое распространение Церкви: скорее, он имел в виду единство веры или учения, верность "Великой Церкви" полной и первоначальной традиции в противовес сектантским устремлениям еретиков, которые отделялись от этой первоначальной полноты, следуя каждый своей особенной и партикуляристской линии, и означал, скорее, Церковь "православную", чем "вселенскую"»[255]. Кафоличность со всем, чем она отличается от вселенскости, включает ее в себя в определенном смысле. Если кафолическая Церковь есть вселенская, ее «вселенскость» не есть ни понятие географическое или юридическое, ни понятие власти. Эта «вселенскость», охватывающая во времени и в пространстве собрание истин, которые всегда и повсюду определяют православную веру[256], а так-

254. Ibid., p. 80.

255. «Le Corps du Christ vivant», Cahiers théologiques de l'actualité protestante, HS 4, 1948, p. 24. См. также: В. Н. ЛОССКИЙ По образу и подобию, гл. IX, «О третьем свойстве Церкви», М., 1995, стр. 154—157: «Мы верим, что соборность является неотъемлемым свойством Церкви постольку, поскольку она обладает истиной» (стр. 154).

256. Здесь не идет речь о численной совокупности, которая возрастает во времени. Как об этом писал прот. Г. ФЛОРОВСКИЙ: «Сегодня Церковь не знает Христа лучше, чем она знала Его с самого начала. На самом деле, Истина дана сразу вся целиком. Но восприятие Истины происходит постепенно. Это то, что развивается в процессе христианского существования. Это не есть Сама Истина, но свидетельство Церкви» («Le Corps du Christ vivant», p. 45). Это очень точно соотносится с концепцией преп. Максима. В сущности, нельзя не согласиться, что преп. Максим привнес в христологию важнейшие идеи. При этом у него самого

же все те, кто всегда и повсюду исповедовали и продолжают исповедовать эту веру[257]. Именно в силу этого общего исповедания той же самой веры в ту же Святую Троицу и в того же Иисуса Христа Поместные Церкви и их верующие оказываются едиными в единой соборной Церкви[258]. Именно это исповедание объединяет христиан, рассеянных по всему миру и в веках, как об этом писал преподобный Максим:

> «[Кафолическая Церковь] собирает в себе все, что есть под небом, и продолжает присоединять тех, кто еще остался вне, к тем, кто уже приобщен, являя Духом от одних пределов земли до других единую душу и единый язык единогласием веры и согласием в ее выражении»[259].

Но в то же самое время необходимо осознать, что в данный исторический момент, когда ересь распространилась

было четкое сознание не вносить в христианский догмат никаких новшеств (см.: Th. Pol., XIX, PG 91, 224D–225A). В начале одного из своих самых главных богословских посланий он пишет: «Я не буду говорить ничего, что исходило бы от меня; я учу только тому, что говорили святые отцы без того, чтобы что-нибудь там изменить» (Ep., XV, PG 91, 544D). Он подчеркивает, что «все Соборы святых и православных людей не вводили абсолютно никаких вероучительных определений, вставляя свои собственные формулировки [...], нет, они исповедовали ту же веру [...], но, истолковывая ее, как бы для того, чтобы вновь разглядеть ее подробно и восстановить ее для тех, кто понимал ее превратно» (Th. Pol., XXII, PG 91, 257A–260C). См.: J. PELIKAN, «Council or Father or Scripture». The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor, p. 286.

257. Св. КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ напоминает об этих различных смыслах в том определении, которое он дает кафолической Церкви (Cat., XVIII, 23, PG 33, 1044A).

258. Об исповедании православной веры как принципе единства Церкви см.: Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. с. 158; Вопросоответы к Фалассию. Кн. 2. LIII, с. 180. Для преп. Максима исповедание веры есть принцип единства, предваряющий церковное общение, поскольку первое является условием для второго (см. Rel. mot., VI, PG 90, 120CD; Dis. Biz., IV, PG 90, 140C–140D; XXV, PG 90, 161D–164A; V. CROCE, Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confrssore, p. 69.

259. Ep., XVIII, PG 91, 584A.

по всем Церквам или почти по всем — то, что уже бывало много раз, и то, о возможности чего свидетельствует Сам Христос: Сын Человеческий придя, найдет ли веру на земле? (Лк. 18, 8), кафолическая Церковь может оказаться уменьшенной до нескольких верующих и даже, в пределе, до одного. Так, В. Лосский пишет: «Каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа «соборной». Когда святой Максим, которого церковная традиция называет Исповедником, ответил тем, кто хотел хотел принудить его войти причащаться с монофелитами: «Даже если бы вся вселенная (экумена) причащалась с вами, я один не причащался бы», он противопоставлял свою кафоличность предполагаемой вселенскости еретиков»[260].

Исповедуя и защищая православную веру, преподобный Максим хорошо осознавал, что он исповедовал и защищал «догмат [...] который является общим для кафолической Церкви»[261], то есть ту веру, которую апостолы, отцы, Соборы, клир и верные православные всегда и повсюду исповедовали. Те, кто исповедовал православную веру, соединялись или присоединялись[262] к кафолической Церкви и общению с ней; те, кто признавал учение, несообразное с православием, отлучались от кафолической Церкви[263] или должны были быть отлучены[264]. Этот

260. По образу и подобию, гл. IX, «О третьем свойстве Церкви», с. 157. Можно отыскать здесь другой пример в восклицании свт. Василия Кесарийского, на определенный момент важное в борьбе за догмат: «Кто не со мной, тот не с истиной» (цит. по: ЛОССКИЙ В.Н. По образу и подобию, М., 1995, с. 161).

261. Rel. mot., VI, PG 90, 120C.

262. См.: Th. Pol., XII, 144B(4); Ep., XII, PG 91, 464D, 465AB.

263. См.: Th. Pol., XII, 144A(4).

264. См.: Th. Pol., VII, PG 91, 88C, где преп. Максим, говоря о еретиках, пишет: «Отбросим с мудростью тех, кто противопоставляет себя как себе самим, так и другим из них, так и Истине; выбросим их отважно вон из нашего дома, святой соборной и апостольской Божией Церкви, и никого из выходящих не толкнем к тем, кто строит козни против православной веры, разбой-

принцип действовал в отношении лиц, но также и в отношении отдельных Церквей: они принадлежали к соборной Церкви, или, еще точнее, идентифицировались с ней, поскольку они исповедовали православную веру; и они от нее отлучались (даже если они институционально продолжали быть Церквами и носить имя Церкви), если они проникались учениями, чуждыми православной вере, той, которая была определена апостолами, отцами и Соборами. Таким образом, преподобный Максим отождествляет Римскую Церковь с соборной Церковью лишь по той причине, что она исповедует православную веру[265], и даже в период монофелитских споров она есть единственная Церковь, которая ее исповедует (и когда римские апокрисиарии готовы были принять еретическую доктрину патриарха Петра, преподобный Максим оценивает это как то, что «по этой причине дело почти всей соборной и апостольской Церкви, созданной Богом, находится в серьезной опасности»[266]). Напротив, Церкви Константинополя, Антиохии, Александрии, Иерусалима находятся вне кафолической Церкви и вне общения с ней (хотя они пребывают в общении друг с другом), потому что они приняли ересь[267]. Считая же, что они исповедуют православную веру, эти Церкви, напротив, казались себе «святыми соборными Церквами»[268].

никам, замышляющим переместить границы, положенные святыми отцами». В Th. Pol., VIII, PG 91, 92A преп. Максим говорит, что борьбой, которую он ведет, он стремится «смело изгнать тех, кто восстает против Господа своими словами и своими учениями и устранить их с благой земли, то есть земли Самого Господа и православной веры». Благая земля символизирует здесь Церковь, отождествляемую одновременно и со Христом, и с правой верой в Него.

265. См. Th. Pol., XII, 144A(4). В другом месте она обозначена как Поместная Церковь в числе других (см.: Th. Pol., XX, PG 91, 237C; Dis. Biz., XIII, PG 90, 148A).

266. Ep. Cal., PG 90, 136A.

267. См.: Ep. An., PG 91, 132A.

268. См. Th. Pol., XVI, PG 91, 209B.

Если врата ада не могут одолеть Церкви, созданной Христом, то это не потому, что ее представляет какая-то одна особая Церковь, которая никогда бы не смогла впасть в ересь по данной ей харизме, по своей власти или какимто специальным преимуществам, ибо, как мы уже говорили, никакая отдельная Церковь не отождествляет себя a priori и окончательно с Церковью. Все Церкви, как это показывала история, пребывали в тот или иной момент в ереси и, таким образом, вне соборной Церкви. А бывали моменты, когда все Церкви пребывали в ереси, и соборная Церковь не существовала более, кроме как среди нескольких верующих, которые продолжали исповедовать православную веру. Таким образом, если врата ада не могут одолеть Церковь, это по Божией благодати, которую она получает, будучи Телом, чьей Главой[269] является Христос, или же поскольку она является Христовой Невестой. Так, преподобный Максим пишет, что «соборная Церковь, Господня Невеста», Он Сам «хранит ее в безопасности, чтобы спасти нас от нападения врагов»[270]. Соборная Церковь не может утратить ни свою целостность, ни свою кафоличность, потому что, по существу, она есть мистическая реальность, которая отождествляется с Телом Христовым. Это идеальное видение Церкви появляется в начале 63-й главы «Вопросоответов к Фалассию»:

> «Свещник злат весь есть всесвятая Церковь Божия, чистая и незапятнанная, безукоризненная и неподдельная, неумаляемая и восприемлющая истинный Свет... Всесвятой Церкви Божией присуще быть подобной чистейшему естеству золота. Она является неподдельной, поскольку в таинстве [своего] богословия по вере совсем не имеет ничего чуждого и примешанного [к этому богословию]; чистой, поскольку сияет и славится светлостью добродетелей; незапятнанной,

269. См.: Thal., 63, PG 90, 672B-D, CCSG 22, p. 155–157.
270. Th. Pol., VIII, PG 91, 92D.

поскольку никакая грязь страстей не оскверняет ее; безукоризненной, поскольку ее не касаются никакие *лукавые духи и поскольку она не позволяет* материальным обстоятельствам чернить ее каким-либо пороком; неумаляемой и неуменьшаемой, поскольку бросаемая по временам в горнило гонений и периодически подвергаемая испытанию при восстании ересей, она стойко выдерживает напор и не уступает тяжести искушений, [оставаясь неизменной] как в своем разумении, так и в жизни, то есть в вере и житии»[271].

г) *Церковное сознание как последний критерий принадлежности к соборной Церкви.*

Привлекает внимание утверждение преподобного Максима о том, что церковное сознание есть последний критерий исповедания правой веры и, таким образом, последний критерий принадлежности к соборной и апостольской Церкви. Это утверждение выражено в следующей формулировке: «Нет ничего более жестокого, чем осуждение совести, и ничего более свободного, чем следование ее совету»[272]. То, что мы уже ранее говорили, позволяет нам лучше понять, как именно преподобный Максим понимает церковное сознание. Это, как мы уже отмечали, не есть индивидуальное сознание, — сознание, теснейшим образом соединенное с собственной волей или с тем, что преподобный Максим называет *gnome* (направление воли) и что является сознанием индивидуалистическим, посредством которого индивидуум стремится придать себе весу, утвердить свою оригинальность или свое превосходство и потом противопоставить себя другим: тем, что оборачивается среди людей источником разделений и вражды[273]. Сознание, которое имеет в виду преподобный Максим,

271. Thal., 63, PG 90, 672B–673B, CCSG 22, p. 155–157.
272. Rel. mot., XI, PG 90, 124D (8).
273. См. особенно: Ep., II, PG 91, 396B–400B.

есть сознание духовное, чьи ценности связаны с ценностями традиции и которое просвещено Богом. Преподобный Максим много раз подчеркивает, что принципы, которые он отстаивает, в отличие от принципов еретиков, не были нацелены на то, чтобы выделиться и противопоставить себя чему-то, и не являлись индивидуальным изобретением, не отражали личные идеи, не стремились к реализации собственного проекта[274], но сообразовывались во всем с Писанием, Соборами и отцами[275] и стремились свидетельствовать о реальности, которая их превосходит и которой они подчиняются. Короче говоря, его личное сознание отражает сознание церковное, сознание соборной Церкви, перед которым оно смиренно отходит в сторону и для которого оно делается совершенно прозрачным.

«Я, — восклицает преподобный Максим, — не имею какого-то особенного догмата, но лишь тот, который является общим с соборной Церковью. И я никогда не возвышал голос, чтобы высказать догмат, который был бы чем-то особенным»[276]. Это церковное сознание не есть естественное: оно формируется в самой соборной Церкви, в верности ее учению, в смиренном сообразовании (о чем часто свидетельствует преподобный Максим) с традицией и в духовной жизни, в которой аскеза позволяет сердцу и духу очиститься и, вследствие этого, быть просвещенными благодатью[277]. Преподобный Максим, беря пример с отцов, с удовольствием подчеркивает, что в своей защите и прославлении православной веры они были «богодухновенными»[278], не

274. См.: Th. Pol., XIX, PG 91, 224D–225A.

275. См., например, Ep., XV, PG 91, 544D: «Я не сказал бы ничего, что исходило бы от меня; я бы учил лишь тому, что говорят святые отцы без того, чтобы что-нибудь изменить».

276. Rel. mot., VII, PG 90, 120C.

277. См. наше исследование: La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, p. 437s.

278. Толкование на Молитву Господню // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, с. 189.

ведя речь о самих себе, но о Христе, Который в них живет: Христос «становится душой их души, являясь всем через их труды, слова и мысли, поскольку те происходили не от них самих, но от Христа, пребывавшего в них по благодати»[279]. Таким образом, авторитет отцов не был их собственным авторитетом, но скорее авторитетом «Истины, Которая говорит и говорила через них»[280].

Рассуждения В. Лосского достаточно хорошо выражают то, что характеризует кафолическое сознание отцов, к которому сам преподобный Максим, окруженный ересями, заставлял взывать как к последнему критерию: «Сознателен в Истине тот, кто перестает быть предметом собственного сознания. И тогда исповедуемая Истина стоит перед ним во всей своей объективности: не как «собственно» мнение, «собственное мое богословие», но как собственность Церкви, как «сообразное всему» — *kath'olon,* — как кафолическая истина [...] Этими несколькими сознательными (людьми) и торжествует Истина, ибо сознанию этому чужд всякий субъективизм, ибо это сознание тех, кто говорит не от своего собственного имени, а от имени Церкви, полагая Церковь единственным содержанием личных, многочисленных сознаний. Если мы хотим приложить понятие «сознание» к реальности экклезиологии, мы должны понять, что в этой реальности много сознаний, но одно содержание, только «само-сознание» — Церковь. И в этом смысле отцы Церкви — и все те, кто, освобождаясь от своих индивидуальных ограничений, идут по их стопам, — они и есть отцы церковного сознания»[281].

279. Amb. Th., Prol., PG 91, 1033A.

280. Amb. Io., PG 91, 1341A.

281. В.Н. ЛОССКИЙ. По образу и подобию, М., 1995, гл. X: «Кафолическое сознание», с. 168–170.



БИБЛИОГРАФИЯ

За некоторыми исключениями, здесь представлены все процитированные в книге труды и исследования. Можно найти более полную библиографию о преподобном Максиме в нашем исследовании: J.-Cl. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, p. 691—733.

I. ИСТОЧНИКИ

1. Преп. Максим Исповедник

a. Труды

Amb. Io.

Ambigua ad Ioannem = Ambiguorum liber (Ambigua), 6–71. Texte édité par F. Oehler dans J.-P. MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, t. XCI (=PG 91), 1061A–1417C.

Traduction par E. Ponsoye dans SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, p. 123–372.

Amb. Th.

Ambigua ad Thomam = Ambiguorum liber (Ambigua) 1–5. Texte édité par F. Oehler, PG 91, 1032A–1060D.

Traduction par E. Ponsoye dans SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, p. 101–121.

Asc.

Liber asceticus. Texte édité par F. Combefis dans J.-P. MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, t. XC (=PG 90), 912–956. Traduction par P. Deseille dans *L'Évangile au désert. Des premiers moines à saint Bernard*, «Chrétiens de tous les temps» n° 10, Paris, p. 161–191.

Cap. X.

Capita X. Texte édité par F. Combefis, PG 90, 1185–1189.
Traduction du texte de la *Philocalie grecque (=Centurie III sur la théologie et l'économie*, 16–25), t. II, Athènes, 1958, p. 94–95, par J. Touraille dans *Philocalie des Pères neptigues*, t. VI, Bellefontaine, 1985, p. 129–130, repris dans *La Philocalie*, t. I, Paris, 1995, p. 462–463.

Cap. XV.

Capita XV. Texte édité par F. Combefis, PG 90, 1177–1185.
Traduction du texte de la *Philocalie grecque (=Centurie III sur la théologie et l'économie*, 1–15), t. II, Athènes, 1958, p. 91–94, par J. Touraille dans *Philocalie des Pères neptigues*, t. VI, Bellefontaine, 1985, p. 125–129, repris dans *La Philocalie*, t. I, Paris, 1995, p. 459–462.

Char.

Capita de caritale. Texte édité par A. Ceresa-Gastaldo dans MASSIMO CONFESSORE, Capitoli sulla carità, «Verba seniorum, Collana di Testi e Studi Patristici N. S.» n° 3, Rome, 1963.
Traduction (du texte de la PG 90, 960–1080) et notes par J. Pégon dans MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, «Sources chrétiennes» n° 9, Paris, 1963.
Traduction du texte de la *Philocalie grecque*, t. II, Athènes, 1958, p. 3–51, par J. Touraille dans *Philocalie des Pères neptigues*, t. VI, Bellefontaine, 1985, p. 19–77, repris dans *La Philocalie*, t. I, Paris, 1995, p. 373–420.

Dis. Biz.

Disputatio Bizyae. Texte édité par F. Combefis, PG 90, 136–172.
Traduction par J.-M. Garrigues, dans J.-M. GARRIGUES, «Le martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue thomiste*, 76, 1976, p. 427–447.

Ep.

Epistulae XLV. Texte édité par F. Combefis, PG 91, 364–649.
Traduction par E. Ponsoye dans SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1998.

Ep. 8 fin

Fin de Lettre 8. Texte édité par R. Devreesse dans R. DEVREESSE, «La Fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de juifs et de samaritains à Carthage en 632», *Revue des sciences religieuses*, 17, 1937, p. 34–35.

Ep. An.

Epistula ad Anastasium monachum discipulum. Texte édité par F. Combefis, PG 90, 132A–133A.
Traduction par J.-M. Garrigues, dans J.-M. GARRIGUES, «Le Martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue thomiste*, 76, 1976, p. 444–445.

Ep. A.

Ex epistola sancti Maximi scripta ad abbatem Thalassium de iis quae apocrisarii fecerunt 638. Texte dans J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X, Florence, 1764, col. 677–678.
Traduction partielle par J.-M. Garrigues dans J.-M. GARRIGUES, «Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», *Istina*, 21, 1976, p. 8.

Ep. 2 Th.

Epistula secunda ad Thomam. Texte édité par R. Canart dans R. CANART, «La «Deuxième Lettre à Thomas» de saint Maxime le Confesseur», *Byzantion*, 34, 1964, p. 427–445.
Traduction: *ibid.*

Mist.

Mistagogia. Texte édité par G. C. Sotiropoulos dans G. C. SOTIROPOULOS, *'Η μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ 'Ομολογητοῦ*, Athènes, 1978.
Traduction (du texte de la PG 91, 657–718) par M. Lot-Borodine dans *Irénikon*, 13, 1936, p. 466–472, 595–597, 717–720; 14, 1937, p. 66–69, 182–185, 282–284, 444–448; 15, 1938, p. 71–74, 185–186, 276–278, 390–391, 488–492, reprise (avec un doublet au chapitre V et une interpolation au chapitre XXIII) dans *L'Initiation chrétienne*, Paris, 1963, p. 251–291.

Pater

Expositio orationis dominicae. Texte édité par P. Van Deun dans *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, «Corpus Christlanorum, Series Graeca» n° 23, Turnhout, 1991, p. 27–73.

Traduction (du texte de la PG 90, 872–909) par A. Riou dans A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 214–239.

Traduction du texte de la *Philocalie grecque*, t. II, Athènes, 1958, p. 187–202, par J. Touraille dans *Philocalie des Pères neptiques*, t. VI, Bellefontaine, 1985, p. 247–266, repris dans *La Philocalie*, t. I, 1995, p. 549–565.

PS. 59.

Expositio in psalmum LIX. Texte édité par P. Van Deun dans *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, «Corpus Christianorum, Series Graeca» n° 23, Turnhout, 1991, p. 3–22.

Pyr.

Disputatio cum Pyrrho. Texte édité par M. Doucet dans M. DOUCET, «Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus», thèse dactylographiée, Montréal, 1972, p. 542–610.

Traduction: *ibid.*, p. 620–697.

Qu. D.

Quaestiones et dubia. Texte édité par J. H. Declerck dans *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, «Corpus Christianorum, Series Graeca» n° 10, Turnhout, 1982.

Traduction par E. Ponsoye dans SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones et dubia* (à paraître).

Rel. mot.

Relatio motionis. Texte édité par F. Combefis, PG 90, 109–129.

Traduction par J.-M. Garrigues, dans J.-M. GARRIGUES, «Le Martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue thomiste*, 76, 1976, p. 415–424.

Thal.

Quaestiones ad Thalassium. Texte édité par C. Laga et C. Steel dans *Maximi Confessoris «Quaestiones ad Thalassium»*, I, (qu. I–LV), «Corpus Christianorum, Series Graeca» n° 7, Turnhout, 1980; *Maximi Confessoris «Quaestiones ad Thalassium»*, II, (qu. LVI–LXV), «Corpus Christianorum, Series Graeca» n° 22, Turnhout, 1990.

Traduction (du texte, établi par F. Combefis, de la PG 90, 244–785) par E. Ponsoye dans SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris – Suresnes, 1992.

Th. Ec.

Capita theologica et œconomica (I–II). Texte édité par F. Combefis, PG 90, 1084–1173.

Traduction de la Centurie I par A. Riou dans A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 240–261.

Traduction du texte de la *Philocalie grecque,* t. II, Athènes, 1958, p. 52–90, par J. Touraille dans *Philocalie des Pères neptigues*, t. VI, Bellefontaine, 1985, p. 81–124, repris dans *La Philocalie*, t. I, Paris, 1995, p. 421–459.

Theop.

Quaestiones ad Theopemptum. Texte édité par M. Gitlbauer dans M. GITLBAUER, *Die Ueberreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus Graecus 1809*, erster Fascikel, «Denkschriften der kaiserlichen Akademie der wissenschaften, Psilosophisch-historische Classe» n° 28, 2, Vienne, 1878, p. 85–89, n° XI.

Th. Pol.

Opuscula theologica et polemica. Texte édité par F. Combefis, dans la PG 91, 9–280.

1 *Ad Marinum presbyterum.* PG 91, 9–37.

2 *Ad eundem ex tractatu de operationibus et voluntaribus.* PG 91, 40–45.

3 *Ex eodem tractatu caput 51.* PG 91, 45–56.

4 *Ad Georgium presbyterum ac hegumenum.* PG 91, 56–61.

5 *Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi operationem.* PG 91, 64–65.

6 *De eo quod scriptum est: «Pater si fieri potest transeat a me calix».* PG 91, 65–69.

7 *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum.* PG 91, 69–89.

8 *Exemplum epistulae ad episcopum Nicandrum.* PG 91, 89–112.

9 *Ad catholicos per Siciliam constitutos.* PG 91, 112–132.

10 *Ad Marinum Cypri presbuterum.* PG 91, 133–137.

11 *Ex epistula Romae scripta.* PG 91, 138–140.

12 *Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem.* PG 91, 141–146.

13 *De duabus Christi naturis.* PG 91, 145–149.
14 *Variae definitiones.* PG 91, 149–153.
15 *Spiritalis tomus ac dogmaticus.* PG 91, 153–184.
16 *De duabus unius Christi nostri voluntatibus.* PG 91, 184–212.
17 *Distinctionum quibus res dirimuntur definitiones.* PG 91, 212.
18 *Unionum definitiones.* PG 91, 213–216.
19 *Theodori Byzantini diaconi quaestiones cum Maximi solutionibus.* PG 91, 216–228.
20 *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum.* PG 91, 228–245.
21 *De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario.* PG 91, 245–257.
22 *Fragmenta duo.* PG 91, 257–260.
23 *Capita de substantia seu essentia et natura, degue hypostasi et persona.* PG 91, 260–268.
24 *Fieri non posse ut dicatur una in Christo voluntas.* PG 91, 268–269.
25 *Capita X de duplici voluntate Domini.* PG 91, 269–273.
26 *Ex quastionibus a Theodoro monacho illi propositis.* PG 91, 276AB, 280AB.

Traduction des Opuscules 3, 4, 6, 7, 16, 20, 24 par M.-H. Congourdeau dans MAXIME LE CONFESSEUR, *L'Agonie du Christ*, Paris, 1996.

Traduction intégrale par E. Ponsoye dans SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, Paris, 1998.

Vita Vigr.

Vita Vigrinis. Texte géogrien édité par M. J. Van Esbroeck dans MAXIME LE CONFESSEUR, *Vie de la Vierge*, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» n° 478, Scriptores Iberici, t. XXI, Louvain, 1986.

Traduction: *ibid.*, n° 479, t. XXII, , Louvain, 1986.

b. Биографические источники.

Acta Sanct.

Acta sanctorum, t. XXXVII, Augusti, 3, Paris-Rome, 1867, p. 118–132.

Ep. Cal. Epistula Anastasii discipuli ad monachos Calaritanos. Texte

édité par F. Combefis, PG 90, 133–136 = PL 129, 623–626 (traduction d'Anastase le Bibliothécaire).

Traduction par J.-M. GARRIGUES, «Le Martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue thomiste*, 76, 1976, p. 425–427.

Ep. Theod.

Epistula Anastasii apocrisarii ad Theodosium Gangrensem. Texte édité par R. Devreesse dans R. DEVREESSE, «La lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de saint Maxime le Confesseur et ses compagnons d'exil», *Analecta Bollandiana*, 73, 1955, p. 5–16.

Traduction par J.-M. Garrigues, dans J.-M. GARRIGUES, «Le Martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue thomiste*, 76, 1976, p. 447–449.

Epit.

Epitome. Texte dans С. Л. ЕПИФАНОВИЧ, *Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника*, Киев, 1917, с. 21–22.

Gesta

Gesta in primo exsilio seu dialogues Maximi cum Theodosio ep Caesareae in Bithynia. Texte édité par F. Combefis, PG 90, 136–172.

Hypomn.

Theodori Spudaei Hypomnesticon. Texte dans R. DEVREESE, «Le Texte grec l' «Hypomnesticum» de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme», *Analecta Bollandiana*, 53, 1935, p. 49–80.

Traduction par J.-M. Garrigues, dans J.-M. GARRIGUES, «Le Martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue thomiste*, 76, 1976, p. 450–452.

Mansi

J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1764.

S. Max. vita

Sancti Maximi vita ac certamen. Texte édité par F. Combefis, PG 90, 68–109. Comlément dans R. DEVREESSE, «La Vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions», *Analecta Bollandiana*, 46, 1928, p. 18–23.

Vita

Vita. Texte dans С. Л. ЕПИФАНОВИЧ, *Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника*, Киев, 1917, с. 23–25.

Vita Pas.

Vita et passio Maximi. Texte édité par С. Л. ЕПИФАНОВИЧ, *цит. соч.*, с. 1–10.

2. Древние авторы

AMBROISE DE MILAN

De Spir. Sancto	*De Spiritu Sancto.* PL 16, 731–850.
De Trin.	*De Trinitate.* PL 17 537–576.
In Luc.	*Sur saint Luc.* Éd. G. Tissot, SC 45 et 52, Paris, 1971 et 1976.

ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE

Ad Io. diac.	*Ad Ioannem diaconum.* PL 129, 557–562.

ATHANASE D'ALEXANDRIE

Ad Serap.	*Epistulae ad Serapionem.* PG 26, 529–676.
Contr Ar.	*Orationes contra Arianos.* PG 26, 12–468.

ATHANASE (PSEUDO-)

Contr. Apoll.	*De incarnatione contra Apollinarium.* PG 26, 1093–1165.

AUGUSTIN D'HIPPONE

Ad Simpl.	*De diversis quaestionibus ad Simplicianum.* PL 40, 101–148.
Contr. duas ep. pelag.	*Contra duas epistolas pelagianorum.* PL 44, 549–638.
Contr. Jul.	*Contra Julianum.* PL 44, 641–874.
Contr. Max.	*Contra Maximinum.* PL 42, 743–814.
De lib. arb.	*De libero arbitrio.* PL 32, 1221–1310.
De nat. er grat.	*De natura et gratia.* PL 44, 247–290.
De napt. Et conc.	*De naptiis et concupiscentia.* PL 44, 413–474.
De pecc. mer. et remiss.	*De peccatorum meritis et remissione.* PL 44, 109–186.
De pecc. origin.	*De peccato originali.* PL 44, 359–410.

De perfect. iust.	*De perfectione justitiae hominis.* PL 44, 291–318.
De spir. et litt.	*De spiritu et littera.* PL 44, 201–246.
De Trin.	*De Trinitate.* PL 42, 819–1098.
Ep.	*Epistulae.* PL 33, 61–1994/
Tract. in Io.	*Tractatus in euangelium Ioannis.* PL 35, 1379–1976.
Serm.	*Sermones.* PL 38–39, 23–1638.

BASILE DE CÉSARÉE

Adv. Eunom.	*Adversus Eunomium.* Éd. B. Sesboüé et G.-M. de Durand, SC 299, 305, Paris, 1982, 1983.
De Spir. Sancto	*De Spiritu Sancto.* Éd. B. Pruche, SC 17 bis, Paris, 1986.
Ep.	*Epistulae.* Éd. Y. Courtonne, «Collection des universités de France», Paris, 1957 (t. I), 1961 (t. II), 1966 (t. III).

BASILE/DIDYME

Adv. Eunom.	*Adversus Eunomium, IV–V.* PG 29, 672–773.

CYRILLE D'ALEXANDRIE

Ador.	*De adoratione in spiritu et veritate.* PG 68, 133–1125.
Apol. contra Theod.	*Apologeticus contra Theodoretum.* PG 76, 391–452.
Chr. un.	*Quod unis sit Christus.* Éd. G.-M. de Durand, SC 97, Paris, 1964.
Contr. Nest.	*Contra Nestorium.* PG 76, 9–248; ACO, t. I, 1, 6, p. 13–106.
De Trin.	*De Trinitate.* Éd. G.-M. de Durand, SC 231, 236, 244, Paris, 1976, 1977, 1978.
Ep.	*Epistulae.* PG 77, 9–309 et ACO, t. I, 1–8.
Inc. unig.	*De incarnatione unigeniti dialogus.* Éd. G.-M. de Durand, SC 97, Paris, 1964.
In Io.	*Commentarius in Ioannem.* PG 73, 9–1056, et 74, 105–756.
Thes.	*Thesaurus de Trinitate.* PG 75, 9–656.

CYRILLE D'ALEXANDRIE (PSEUDO-)

De Trin.	*De Trinitate.* PG 77, 1120–1173.

CYRILLE DE JÉRUSALEM

Cat. — *Catecheses*. PG 33, 369–1060.

DENYS L'ARÉOPAGITE (PSEUDO-)

Cael. hier. — *De caelest hierarchia*. Éd. G. Heil, SC 58 bis, Paris, 1970.

De div. nom. — *De divinis nominibus*. PG 3, 585–984.

De myst. theol. — *De mystica theologia*. PG 3, 997–1048.

Eccl. hier. — *De ecclesiastica hierarchia*. PG 3, 396–569.

Ep. — *Epistulae*. PG 3, 1065–1120.

DIADOQUE DE PHOTICÉ

Cap. cent. — *Capita centum de perfectione spirituali*. Éd. E. Des Places, SC 5 ter, Paris, 1966.

DIODORE DE TARSE

Fragm. in Gen. — *Fragmenta in Genesim*. PG 33, 1561–1580.

Fragm. in Rom. — *Fragmenta in Rom.* Éd. I. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in N. T.*, IV, Oxon, 1844.

DOROTHÉE DE GAZA

Doct. — *Doctrinae diversae*. Éd. L. Régnault et J. de Préville, SC 92, Paris, 1963.

GEORGES MÉTOCHITÈS

De proc. Spir. Sancti — *De processione Spiritus Sancti*. PG 141, 1405–1420.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Ep. theol. — *Epistulae theologicae*. Éd. P. Gallay et M. Jourjon, SC 208, Paris, 1974.

Or. — *Orationes*.
XX. Éd. J. Mossay, SC 270, Paris, 1980, p. 56–84.
XXII. Éd. J. Mossay, SC 270, Paris, 1980, p. 218–258.
XXIX. Éd. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, p. 176–225.
XXX. Éd. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, p. 226–275.
XXXI. Éd. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, p. 276–343.
XXXIX. Éd. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, p. 150–197.
XL. Éd. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, p. 198–311.

GRÉGOIRE DE NYSSE

Contr. Eunom. — *Contra Eunomium.* Éd. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera* (=GNO), Leyde, 1960, 2 vol.

De hom. op. — *De hominis opificio.* PG 44, 128–256.

Ep. — *Epistulae.* Éd. P. Maraval, SC 363, Paris, 1990.

Ex comm. not. — *Ex communibus notionibus.* Éd. F. Mueller, GNO, t. III, 1, Leyde, 1958, p. 19–33.

In. bapt. Christ. — *In baptismum Christi.* PG 46, 577–600.

Or. cat. — *Oratio catechetica.* Éd. L. Méridier, «Textes documents», Paris, 1908.

Tres dei. — *Ad Ablabium, Quod non sint tres dei.* Éd. F. Mueller, GNO, t. III, 1, Leyde, 1958, p. 37–57.

GRÉGOIRE LE GRAND

Dialogi — *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum.* Éd. A. de Vogüé et P. Antin, SC 251, 260, 265. Paris, 1978, 1979, 1980.

In evang. hom. — *Homiliae XL in Evangelia,* PL 76, 1075–1312.

Moral. — *Moraliae in Job.* PL 75, 515–576, 782.

HILAIRE DE POITIERS

De Trin. — *De Trinitate.* PL 10, 25–472. Traduction française de Mgr A. Martin, *La Trinité*, Paris, 1981, 3 vol.

IGNACE D'ANTIOCHE

Ad Rom. — *Epistula ad Romanos.* Éd. P.-T. Camelot, SC 10, Paris, 1969, p. 106–118.

IRÉNÉE DE LYON

Adv. haer. — *Adversus haereses.* Livre III, Éd. A. Rousseau et L. Doutreleau, SC 211, Paris, 1974; livre IV, Éd. sous la direction de A. Rousseau, SC 100, Paris, 1965; livre V, Éd. A. Rousseau, L. Doutreleau et C. Mercier, SC 153, Paris, 1969.

Dem. — *Demonstratio apostolicae praedicationis.* Éd. A. Rousseau, SC 406, Paris, 1995.

JEAN XI BEKKOS

De depos. — *De depositione.* PG 141, 949–1009.

De pace — *De pace.* PG 141, 925–941.

JEAN CASSIEN

De inst. coenob. *De institutis coenobiorum.* Éd. J.-C. Guy, SC 109, Paris, 1965.

JEAN CHRYSOSTOME

Hom in Rom. *Homiliae in epistolam ad Romanos.* PG 60, 391–682.

Hom in Mt. *Homiliae in Mathœum.* PG 57–58.

JEAN DAMASCÈNE

De fide orth. *De fide orthodoxa.* Éd. B. Kotter, «Patristische Texte und Studien» (=PTS) n° 12, Berlin, 1973.

JÉRÔME

Dial. adv. Pelag. *Dialogus adversus Pelagianos.* PL 23, 517–618.

JUSTINIEN

Novel. *Novellae.* Éd. R. Schöll et G. Kroll, Berlin, 1912.

LÉON DE GRAND

Serm. *Sermones* 38 (LI)–64 (LVII). Éd. R. Dollé, 1912.

MACAIRE L'ÉGYPTIEN

Hom. (Coll. II) *Homiliae spirituales* (Collectio II). Éd. H. Dörries, E. Klostermann et M. Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios,* «Patristische Texte und Studien», n° 4, Berlin, 1964, Supplément à la Collection II (Hom. 51–57). Éd. G. L. Mariott, *Makarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius,* Cambridge, 1919.

MARC D'ÉPHÈSE

Cap. syll. *Capita syllogistica.* Éd. L. Petit, PO 17, Paris, 1923.

Conf. fid. *Confessio fidei.* Éd. L. Petit, PO 17, Paris, 1923.

MARC L'ÉRMITE

De bapt. *De baptismo.* PG 65, 985–1028.

NIL CABASILAS

De proc. Spir. Sanct *De processione Spiritus Sancti.* Éd. P. Kislas (en préparation).

ORIGÈNE

In Mt. *Commentarium in Mt. libri.* Éd. E. Klostermann et E. Benz, GCS X, Berlin, 1935.

PHOTIUS

Epit. *Epitomè*. PG 102, 92–400.

SOPHRONE DE JÉRUSALEM

Ep. syn. *Epistula synodica*. PG 87, 3148–3200.

Or. *Orationes*. PG 87, 3201–3364.

THÉODORE DE MOPSUESTE

De Incarn. *De Incarnatione*. Éd. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii*, t. II, Cambridge, 1882.

In Eph. *Commentarii in Eph.* Éd. H. B. Swete, *Theodore episcopi Mopsuestine in epistolas Beati Pauli commentarii*, t. I, Cambridge, 1880.

In Rom. *Fragmenta in epistula ad Romanos*. PG 66, 787–876.

THÉODORET DE CYR

Ep. *Epistulae*. PG 83, 1173–1412.

In Rom. *Interpretatio epistulae ad Romanos*. PG 82, 44–225.

VINCENT DE LÉRINS

Comm. *Commonitorium*. PG 50, 637–686.

3. Церковные документы

ACO *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. I-III (Éphèse-Chalcédoine), éd. E. Schwartz, J. Straub, Berlin, 1927-1982; IV (Constantinople II), éd. J. Straub, Berlin, 1970-1974, Seria secunda, I (Latran) et II, 1-2 (Latran et Constantinople III), éd. R. Riedinger, Berlin, 1990-1992.

Conc. œcum. J. ALBERIGO *et al.* (éd.), *Les Conciles œcuméniques*, t. II, *Les Décrets*, Paris, 1994.

Const. apost. *Les Constitutions apostoliques*. Éd. M. Metzger, SC 320, 329, 336, Paris, 1987.

Denzinger H. DENZINGER, Symboles et définitions de la foi catholique *(Enchiridion symbolorum)*, Paris, 1996.

Mansi J. D. MANSI, *Sacrorum concilliorum nova et amplissima collectio*, X, Florence, 1759 s.

II. ИССЛЕДОВАНИЯ

1. Преп. Максим Исповедник

ALLEN (P.), «The New Lives of Maximus the Confessor», communication au colloque «St. Maximus the Confessor: Current Research», Oxford, 27–28 février 1997.

ASENSIO (F.), «¿Tradicion sobre un pecado sexual en el paraiso?», *Gregorianum*, 31, 1950, p. 375–383.

BALTHASAR (H.U. VON), *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners,* zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln, 1961.

BERTHOLD (G.C.), «The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor», dans F. HEINZER et C. VON SCHÖNBORN (éd.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maximus le Confessor*, Fribourg, Suisse, 1982, p. 51–59.

—, «Did Maximus the Confessor Know Augustine?», *Studia Patristica,* XVII/1, 1982, p. 14–17.

—, «Maximus the Confessor and the *Filioque*», *Studia Patristica,* XVIII/1, 1985, p. 113–117.

BOOJAMRA (J.), «Original Sin According to St. Maximus the Confessor», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 20, 1976, p. 19–30.

BRÉHIER (L.), *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590–757)*, dans A. FLICHE et V. MARTIN (éd.), *Histoire de l'Église*, t. V, Paris, 1947.

BROCK (S.), «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana*, 91, 1973, p. 299–346.

CROCE (V.), *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, «Studia Patristica Mediolanensia», n° 2, Milano, 1974.

DALMAIS (I.-H.), «Le Vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le

Confesseur», dans *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu*, Paris, 1967, p. 189–202.

DEVREESSE (R.), «La Vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions», *Analecta Bollandiana*, 46, 1928, p. 5–49.

—, «Le Texte grec de l'«Hypomnesticum» de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme», *Analecta Bollandiana*, 53, 1935, p. 49–80.

—, «La lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de saint Maxime», *Analecta Bollandiana*, 73, 1955, p. 5–16.

DIEHL (C.), *L'Afrique byzantine, Histoire de la domination byzantine en Afrique*, t. II, Paris, 1896.

DOUCET (M.), «Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus», Introduction, texte critique, traduction et notes, thèse ronéotypée, Montréal, 1972.

DUCHESNE (L.), *L'Église au VI siècle*, Paris, 1926.

GARRIGUES (J.-M.), *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976.

—, «Le Martyre de saint Maxime le Confesseur», *Revue thomiste*, 76, 1976, p. 415–424.

—, «Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», *Istina*, 21, 1976, p. 8.

GATTI (M.-L.), *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano, 1987.

GEANAKOPLOS (D.-J.), «Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West», *Church History*, 38, 1969, p. 150–163.

GRUMEL (V.), «Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur», *Échos d'Orient*, 26, 1927, p. 24–32.

—, «Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur», *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 1928, col. 448–459.

—, «Recherches sur l'histoire du monothélisme», *Échos d'Orient*, 27, 1928, p. 6–16, 257–277; 28, 1929, p. 19–34, 272–282; 29, 1930, p. 16–28.

HEFÉLÉ (C.-J.) et **LECLERCQ (H.)**, *Histoire des conciles*, Paris, 1907–1931, 9 vol.

HEINZER (F.), «L'Explication trinitaire de l'Économie chez Maxime le Confesseur», dans F. HEINZER et C. VON SCHÖNBORN (éd.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maximus le Confessor*, Fribourg, Suisse, 1982, p. 159–172.

HEINZER (F.) et **VON SCHÖNBORN (C.)** (éd.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maximus le Confessor, Fribourg, 2–5 septembre 1980*, «Paradosis» n° 27, Fribourg, Suisse, 1982.

JUGIE (M.), *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. II, *Theologiae dogmaticae graeco-russorum expositio*, Paris, 1933.

KARAYIANNIS (V.), Maxime le Confesseur, Essence et énergies de Dieu, Paris, 1993.

КЕКЛИДЗЕ (К.), «Сведения грузинских источников о преподобном Максиме Исповеднике», *Труды Киевской духовной академии, 1913, с. 1–41, 451–482 (на русском языке). Recension par* P. PEETERS dans *Analecta Bollandiana*, 32, 1913, p. 456–459.

LACKNER (W.), «Zu Quellen und Datierung der Maksimovitsa (BNG[3] 1234)», *Analecta Bollandiana*, 85, 1967, p. 285–316.

—, «Der Amtstitel Maximos des Bekenners», *Jahrbuch der österreichen Byzantinistik*, 20, 1971, p. 63–65.

LARCHET (J.-Cl.), «Le Baptême selon saint Maxime le Confesseur», *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, p. 51–70.

—, Introduction à SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, traduction et notes par E. Ponsoye, Paris-Suresnes, 1992, p. 7–44.

—, Introduction à SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, traduction et notes par E. Ponsoye, commentaires par le P. D. Staniloae, Paris-Suresnes, 1994, p. 9–84.

—, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

—, Introduction à SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, traduction et notes par E. Ponsoye, Paris, 1998.

—, Introduction à SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, traduction et notes par E. Ponsoye, Paris, 1998.

—, «Ancestral Sin According to St. Maximus the Confessor: a Bridge between the Eastern and Western Conceptions», *Sobornost/ECR*, 1998/1.

LOUTH (A.), «St. Maximus the Confessor between the East and West», *Studia Patristica*, XXXIII, 1997, p. 332–345.

MONTMASSON (E.), «La Chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur», *Échos d'Orient*, 13, 1910, p. 149–154,

MURPHY (F.-X.) et **SHERWOOD (P.)**, *Constantinople II et III*, dans G. DUMEIGE (éd.), *Histoire des conciles œcuméniques*, t. III, Paris, 1973.

PEETERS (P.), «Une vie grecque du pape saint Martin I[er]», *Analecta Bollandiana*, 51, 1933, p. 225–262.

PEITZ (M. W.), «Martin I und Maximus Confessor», *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 38, 1917, p. 213–236, 429–458.

PELIKAN (J.), «Council or Fathers or Scripture: The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor», dans *The Heritage of the Early Church*, «Orientalia Christiana Analecta», n° 195, Rome, 1973.

—, «The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought», dans F. HEINZER, C. VON SCHÖNBORN (éd.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maximus le Confessor*, Fribourg, Suisse, 1982, p. 387–402.

—, *La Tradition chrétienne*, t. II, *L'Esprit du christianisme oriental, 600–1700*, Paris, 1994.

PIERRES (J.), «Sanctus Maximus Confessor, princeps apologetarum synodi lateranensis anni 649 (Pars historica)», Dissertation, Rome, Gregoriana, 1940.

PIRET (P.), «Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures «desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ»», dans F. HEINZER, C. VON SCHÖNBORN (éd.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maximus le Confessor*, Fribourg, Suisse, 1982, p. 215–222.

—, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983.

RIEDINGER (R.), «Aus den Akten der Lateran-Synode von 649», *Byzantinische Zeitschrift*, 69, 1976, p. 17–38.

—, «Grammatiker-Gelehrsamkeit in den Akten der Lateran-Synode von 649», *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 25, 1976, p. 57–61.

—, «Griechische Konzilakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter», *Annuarium historiae conciliorum*, 9, 1977, p. 253–301.

—, «Die Lateran-Synode von 649 und Maximus der Bekenner», dans F. HEINZER, C. VON SCHÖNBORN (éd.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maximus le Confessor*, Fribourg, Suisse, 1982, p. 111–121.

RIOU (A.), *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973.

SCHÖNBORN (C. VON), «Plaisir et douleur dans l'analyse de saint Maxime d'après les *Quaestiones ad Thalassium*», dans F. HEINZER, C. VON SCHÖNBORN (éd.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maximus le Confessor*, Fribourg, Suisse, 1982, p. 273–284.

—, voir HEINZER (F.) - VON SCHÖNBORN (C.).

SFAMENI GASPARO (G.), «Aspetti di «doppia creazione» nell'antropologia di Massimo il Confessore», *Studia Patristica*, XVIII/1, 1985, p. 127–134.

SHERWOOD (P.), «Notes on Maximus the Confessor», *The American Benedictine Review*, I, 1950, p. 347–356.

—, *An Annotated Date-List of the Maximus the Confessor*, «Studia Anselmiana», n° 30, Rome, 1952.

—, *The Earlier Ambiqua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, «Studia Anselmiana», n° 36, Rome, 1955.

—, *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, Introduction, traduction et notes, «Ancient Christian Writers», n° 21, Londres, 1955.

—, «Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ», *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München, 1958*, III, 1. Munich, 1958.

—, «Constantinople III», dans G. DUMEIGE (éd.), *Histoire des conciles œcuméniques*, t. III, Paris, 1973, p. 131–372.

SOTIROPOULOS (H.), «'Ηδονὴ – ὀδύνη κατὰ τόν ἅγιον Μάξιμον τόν 'Ομολογητήν», *'Εκκλησία*, 1973, p. 531–532, 577–578.

THUNBERG (L.), *Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965; 2 éd., Chicago-La Salle, 1995.

TSIRPANLIS (C. N.), «Acta sancti Maximi», *Θεολογία*, 43, 1972, p. 106–115.

VÖLKER (W.), *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965.

2. Преп. Максим и святоотеческая традиция.

ALTANER (B.), «Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius», *Texte und Untersuchungen*, 83, 1967, p. 57–98, repris dans *Kleine patristische Schriften*, Berlin, 1967, p. 57–98.

BECK (H.-G.), *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich, 1959.

BERTHOLD (G. C.), «Cyrie of Alexandria and the *Filioque*», *Studia Patristica*, XIX, Louvain, 1989, p. 143–147.

BOLOTOV (B.), «Thèses sur le *Filioque*» (trad. française), *Istina*, 1972/3–4, p. 261–289.

CAMELOT (Th.), «La Tradition latine sur la procession du Saint-Esprit *a Filio* ou *ab utroque*», *Russie et chrétienté*, 3–4, 1950, p. 179–192.

—, «Saint Cyprien et la primauté», *Istina*, 4, 1957, p. 421–434.

CASPARI (P.), «Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel», *Christiana*, 1879.

Clarification du conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens intitulée «Les Traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit», texte française dans *La Documentation catholique*, 2125, 1995, p. 941–945.

CLÉMENT (O.), *L'Église orthodoxe*, Paris, 1991.

—, *Rome autrement*, Paris, 1997.

CONTE (P.), *Chiesa e primato nelle lettere di papi del secolo VII*, Milano, 1971.

DESEILLE (P.), «Saint Augustin et la *Filioque*», *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 109–112, 1982, p. 59–72.

DURAND (G. M. DE), Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, t. 1, SC 231, p. 17–86.

DVORNIK (F.), *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964.

FLOROVSKY (G.), «Le Corps du Christ vivant», *Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, HS 4, 1948, p. 9–57.

GARRIGUES (J.-M.), «Le Sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire», *Contacts*, 23, 1971, p. 283–309.

—, «Procession et ekporèse du Saint-Esprit», *Istina*, 17, 1972, p. 345–366.

—, «Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du *Filioque*» // L. VISHER (éd.), *La Théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident* (Document foi et constitution n° 103), Paris, 1981, p. 165–178.

—, «Le Sens de la primauté romaine chez saint Maxime le Confesseur», *Istina*, 21, 1976, p. 6–24.

—, *L'Esprit qui dit «Père!» et le problème du «Filioque»*, Paris, 1981.

—, «À la suite de la clarification romaine: le *Filioque* affranchi du «filioquisme»», *Irenikon*, 59, 1996, p. 189–212.

GAUDEL (A.), «Péché originel», *Dictionnaire de théologique catholique*, t. XII, Paris, 1933, col. 275–606.

GILL (J.), *The Council of Florence*, Cambridge, 1959.

GLEZ (G.), «Primauté du pape», *Dictionnaire de théologique catholique*, t. XIII, Paris, 1936, col. 247–344.

GRILLMEIER (A.), *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI siècle*, Paris, 1993.

GRUMEL (V.), *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, t. I, 1, Kadikoy-Istanbul, 1932.

HALLEUX (A. DE), «Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?», *Revue théologique de Louvain*, 4, 1973, p. 409–442, repris dans A. de HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme*, Louvain, 1990, p. 782–815.

—, «Palamisme et tradition», *Irénikon*, 48, 1975, p. 479–493, repris dans A. de HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme*, Louvain, 1990, p. 816–830.

—, «Du personnalisme en pneumatologie», *Revue théologique de Louvain*, VI, 1975, p. 3–30, repris dans A. de HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme*, Louvain, 1990, p. 396–423.

—, «Cyrille, Théodoret et le *Filioque*», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 74, 1979, p. 597–625.

—, «Manifesté par le Fils». Aux origins d'une formule pneumatologique», *Revue théologique de Louvain*, 20, 1989, p. 3–31, repris dans A. de HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme*, Louvain, 1990, p. 338–366.

—, «La Collégialité dans l'Église ancienne», *Revue théologique de Louvain*, 24, 1993, p. 433–454.

HARNACK (A.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909–1910, 4 éd., 3 vol.

HENDRICKS (E.), *Introduction à Œuvres de saint Augustin*, XV, *La Trinité*, Paris, 1955.

«Instruction pastorale de l'épiscopat catholique en Grèce», *Les Quatre Fleuves*, 9, 1979, p. 75–78.

LARCHET (J.-Cl.), «Nature et fonction de la théologie negative selon Denys l'Aréopagite», *Le Messager orthodoxe*, 116, 1991, p. 3–34.

—, Introduction à GRÉGOIRE PALAMAS, *Traités apodictiques*, Paris-Suresnes, 1995.

—, *Thérapeutique des maladies sprituelles*, Paris, 1997, 3 éd.

L'HUILLIER (P.), «Problèmes primatiaux au temps du concile de Chalcédoine», *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 77, 1972, p. 35–62.

—, «La Législation du concile de Sardique sur le droit d'appel dans la tradition byzantine», *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 80, 1972, p. 201–230.

—, «De Décret du concile de Chalcédoine sur les prérogatives du siège de la très sainte Église de Constantinople», *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 101–104, 1979, p. 33–69.

LOSSKY (V.), *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944.

—, «La Procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe», dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 67–93.

—, «Du troisième attribut de l'Église», dans *À l'image et à la resemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 167–179.

—, «La Conscience catholique», dans *À l'image et à la resemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 181–192.

MARAVAL (P.), *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997.

MARGERIE (B. DE), «Vers une relecture du concile de Florence grâce à la reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins», *Revue thomiste*, 86, 1986, p. 31–81.

MERLIN (N.), *Saint Augustin et les dogmes du péché original et de la grâce*, Paris, 1931.

MEYENDORFF (J.), «La Procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux», *Russie et chrétienté*, 2, 1950, p. 158–178.

—, «La Primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine», *Istina*, 4, 1957, p. 463–482.

—, *Initation à la théologie byzantine*, Paris, 1975.

—, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993.

MOTTE (L.), «Ambroise et Augustin», dans P. RANSON (éd.), *Saint Augustin*, Lausanne, 1988, p. 218–236.

ORPHANOS (M. A.), *The Procession of the Holy Spirit According to Certain Greek Fathers*, Athènes, 1979, partiellement traduit dans «La Procession du Saint-Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIII siècle», dans L. VISHER (éd.), *La Théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1981, p. 29–53.

ORTIZ DE URBINA (J.), «Patres graeci de sede romana», *Orientalia Christiana Periodica*, 39, 1963, p. 95–154.

PALMIERI (A.), «Filioque», *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, Paris, 1913, col. 2209–2343.

—, «Esprit Saint», *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, Paris, 1913, col. 676–829.

PAPADAKIS (A.), *Crisis in Byzantium. The «Filioque» Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus* (1283–1289), New York, 1983.

PRESTIGE (G. L.), *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955.

RANSON (P.), «Le Lourd Sommeil dogmatique de l'Occident», *Saint Augustin*, Lausanne, 1988, p. 22–34.

RODZIANKO (V.), «*Filioque* in Patristic Thought», *Studia Patristica*, 2, 1955, p. 295–308.

ROMANIDIS (J.), *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*, Brookline, 1981, partiellement traduit dans «Le *Filioque*» // P. RANSON (éd.), *Saint Augustin*, Lausanne, 1988, p. 197–217.

SCHATZ (K.), *La Primauté du pape. Son histoire, des origins à nos jours*, Paris, 1992.

SCHÖNBORN (C. VON), *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972.

—, «La Primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VII siècle)», *Istina*, 21, 1976, p. 476–490.

SCHULZE (B.), «Patriarch Gregorios II von Cypern über das *Filioque*», *Orientalia christiana periodica*, 51, 1985, p. 178–186.

STRAUBINGER (H.), «Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Maximus Confessor in ihren Hauptpunkten zugleich verglichen mit den Sätzen des heiligen Thomas», *Der Katholik*, 87, 1907, p. 81–109, 175–189.

VRIES (W. DE), *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris, 1974.

ZIZIOULAS (J.), *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premier siècles*, Paris, 1994.

ZOERNIKAV (A.), *Sur la procession du Saint-Esprit*, Saint-Pétersbourg, 1797.

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом

Ответственный редактор *иеромонах Симеон (Томачинский)*
Редактор *Ирина Ковынева*
Художник *Илья Самохин*
Верстальщик *Татьяна Селиванова*
Корректор *Александра Никифорова*

ЛР № 030613 от 24.07.99
Подп. в печать 01.11.2004. Формат 60х90/16.
Объем 17 п.л. Тираж 2 000 экз.
Печать офсет. Бумага Creamy.
Гарнитура «Октава». Заказ № 0415250.
Отпечатано с готовых диапозитивов издательства
Сретенского монастыря на Ярославском полиграфкомбинате.
Адрес издательства: 107031, Москва, Б. Лубянка, 19.
Адрес ЯПК: 150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.